Robert Nisbet

CONSERVADURISMO

Alianza Editorial

Robert Nisbet Conservadurismo

1728

Título original: *Conservatism*

Traducción: Diana Goldberg Mayo
Revisión: José Antonio Pérez Alvajar

Reservados todos los derechos. De conformidad con lo dispuesto en el art. 534-bis del Código Penal vigente, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reprodujeren o plagiaren, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte sin la preceptiva autorización.

© 1986 Robert Nisbet
© Editorial Patria, S.A. de C.U. México
© Alianza Editorial. S. A., Madrid, 1995
Calle J. I. Luca de Tena, 15. teléf. 393 88 88; 28027 Madrid
I.S.B.N.: 84-206-0728-2
Depósito legal: M. 14.705/1995
Impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Catalina Suárez, 19.28007 Madrid
Printed in Spain

Prefacio

El conservadurismo es una de las tres ideologías políticas más importantes de los dos últimos siglos en Occidente. Las otras dos son el socialismo y el liberalismo; soy consciente de que algunos escritores han evitado el uso de este término para referirse al conservadurismo, aparentemente apoyados en la teoría de que, por su naturaleza, esta filosofía carece de los elementos de activismo y reforma que supuestamente caracterizan a una auténtica ideología.

Pero esto equivale a asumir una visión estrecha y limitada de la «ideología». Sin embargo el significado de este concepto en nuestra época es muy claro y completamente útil si dejamos de lado los significados históricos que ha tenido, tales como la referencia peyorativa a cierto tipo de ideas en la época de Napoleón, o la utilización que de la misma hizo Marx como conciencia colectiva de una clase social. Dicho en pocas palabras, una ideología es un con-

junto, razonablemente coherente, de ideas morales, económicas, sociales y culturales, que tiene una relación consistente y bien conocida con la política y el poder político; más específicamente, una base de poder que hace posible la victoria de ese conjunto de ideas. Una ideología, en contraste con una mera configuración pasajera de opinión, permanece viva durante un considerable periodo de tiempo, tiene defensores y portavoces importantes, así como un grado respetable de institucionalización. Es probable que en su historia haya figuras carismáticas —tales como Burke, Disraeli, Churchill, etc.—, entre los conservadores, o sus equivalentes entre liberales y socialistas.

Una ideología evoca asociaciones con la práctica política —la esfera de políticos, partidos políticos, manifiestos y leyes aprobadas— así como con libros, artículos y conferencias. En primera instancia podemos sentir preferencia por la primera esfera, la esfera de las campañas, elecciones, gobiernos en el poder y discursos políticos, más que por la segunda. Pero a la larga esto resulta ilusorio, incluso engañoso. Naturalmente hay una relación entre la política práctica y la ideología, pero no se trata de una relación firme y no existe nada que mantenga la lealtad eterna a la ideología de los líderes incluso si se trata del partido más disciplinado. Es posible, y sucede a menudo que situaciones críticas, accidentes y decisiones tácticas conduzcan a la apostasía doctrinal. Esto puede no ser muy importante puesto que se produce normalmente en nombre de la victoria individual o del partido. A fin de cuentas, el partido político tiene un objetivo dominante: el triunfo. Lo mismo sucede en el caso del político individual, en todo caso, del político serio.

El intento de derivar la ideología de decisiones y actos, aun de los políticos más importantes, a menudo no hace más que originar confusión. No es que las ideologías sean inmutables e impermeables a los embates de los políticos y los acontecimientos. Pero ningún político vive solamen-

te de ideología; todos ellos son, a la vez, más grandes y más pequeños que las ideologías que representan. Como Anteo, el político debe, en ocasiones, descender al terreno de la ideología, pero nunca deberíamos subestimar las tentaciones del poder, o del deseo de derrotar por completo a la oposición y, de vez en cuando, del impulso de la venganza.

La Proclama de Emancipación de Lincoln, el impulso de Bismarck al seguro de desempleo, el viraje de Disraeli hacia las reformas de la década de 1870, la adhesión de Churchill a los liberales en 1909 y las iniciativas de ley en contra de la aristocracia, incluso el uso del licor y la asombrosa marcha atrás que dio De Gaulle a su propia política en Argelia, todos estos son intrépidos golpes realizados por conservadores de toda la vida. Pero tratar de incluirlos a la fuerza dentro de la ideología conservadora reinante es absurdo. Ello implica subestimar el registro histórico que existe en la mente de los grandes políticos en relación con sus deseos profundos o con las exigencias del país.

Disraeli se refirió a este punto:

> Señores, la verdad es que un hombre de Estado es una criatura de su tiempo, hijo de las circunstancias, creación de su época. En esencia, un hombre de Estado es un personaje práctico y cuando se le llama al poder no está allí para indagar cuál podría o no ser su opinión en tal o cual asunto; él sólo está para cerciorarse de lo necesario y lo benéfico, así como de la medida más adecuada que deba realizarse.

Churchill observó que «el patriotismo verdadero exige a veces de los hombres que actúen, en un periodo, de manera contraria a como actuarían en otro». El verdadero impulso personal, o, en una palabra, el egoísmo, nunca debe pasarse por alto. Siempre es pertinente lo que Beaverbrook afirmó acerca de Lloyd George: «No le importa qué dirección se siga siempre y cuando sea él quien lleve

las riendas.» A Robespierre se le da crédito por haber dicho: «Es preferible que sucumban las colonias a que sucumba un principio». Pero ningún verdadero líder político, ni Cromwell, ni Lincoln, ni De Gaulle, ni ningún otro diría semejante insensatez.

¿En dónde, entonces, debemos buscar la esencia de una ideología? Hace treinta años, en una conferencia sobre literatura y política[1], T. S. Eliot dio una respuesta tanto para el conservadurismo como para cualquier otra ideología. Eliot dijo que la naturaleza de la práctica política nos obliga a dirigirnos hacia un nivel diferente de recursos, que Eliot, siguiendo a su amigo V. E. Demant, llamó el estrato «prepolítico». Según Eliot, éste es el «estrato hacia el que todo pensamiento político profundo debe dirigir sus raíces y del cual debe nutrirse». Es el estrato creado a lo largo de un considerable periodo de tiempo, por una diversidad de personas, críticos sociales, filósofos políticos, ensayistas, incluso los propios políticos de alto nivel. Lo que éstos tienen en común es el compromiso con un gran objetivo político, del tipo que en Occidente está mejor representado por el liberalismo, el conservadurismo y el socialismo. Eliot afirmó que normalmente habrá una «graduación de tipos entre el pensamiento y la acción», en un extremo el contemplativo y en el otro «el N.C.O.[2] de la política»; entre estos dos extremos se encuentra el «prepolítico».

Mi preocupación principal en este libro es el estrato «prepolítico» del conservadurismo moderno, aunque no hasta el extremo de descuidar por completo el político. En su mayor parte me ocupo de la tradición del pensamiento político que se extiende desde Edmund Burke

[1] *The Literature of Politics* (1955), publicado por The Conservative Political Centre, Londres.

[2] Las siglas N.C.O. responden a *Noncomissioned Officer,* que significa suboficial. *[N. de la T.]*

hasta contemporáneos tales como Russell Kirk, Michael Oakeshott y Bertrand de Jouvenel. Lo más importante en un libro de este tipo son, por supuesto, las ideas y los valores compartidos, los principios y dogmas del pensamiento político, y no las personalidades ni el entorno inmediato de los personajes principales. Este libro no es un trabajo sobre la historia del conservadurismo, sino sobre la anatomía de la ideología, o como lo llamo en el capítulo 2, el conjunto de dogmas. Lo importante para mis objetivos se refiere a la trayectoria de las perspectivas, los logros y las propuestas esenciales, así como el impulso intelectual del conservadurismo, ya que este cuerpo doctrinal ha estado presente en Occidente durante los últimos doscientos años.

He centrado mi atención en los elementos del conservadurismo que me parecen no sólo importantes sino también distintivos cuando se contrastan con los fundamentos de otras ideologías. Puede ser cierto llamar al conservadurismo la «política de la libertad» o «la búsqueda de la virtud política», por referirnos a dos caracterizaciones recientes pero, a mi parecer, esto no nos proporciona ninguna ventaja cuando, correcta o incorrectamente, el liberalismo y el socialismo pueden describirse a sí mismos de igual manera con el mismo fundamento. En consecuencia he buscado aquellos temas que al mismo tiempo sean características del conservadurismo y que hayan tenido una continuidad demostrable durante los últimos doscientos años.

Más por el estilo que por el contenido se recogen citas de los filósofos más prominentes del conservadurismo. He evitado deliberadamente cualquier ubicación ideológica de éstos porque, como se hizo notar, esto no es una historia sino una anatomía del conservadurismo y, lo que es más importante, a mi parecer, porque sirve como recordatorio de que cualquier tema relevante del conservadurismo goza de tanta actualidad hoy en día como hace un

siglo o más. He citado a Burke más que a cualquier otro; esto es adecuado y, de hecho, inevitable. Burke es el profeta —el Marx o el Mill— del conservadurismo, y es una prueba de su permanente condición profética el que haya sido citado y reconocido durante el último cuarto de siglo por los conservadores de América y Gran Bretaña en grado mucho mayor que durante cualquier otro periodo anterior. Forma parte de la esencia de una ideología importante, como la religión y la teología, subrayar su continuidad y consistencia. Las ciencias buscan constantemente sobrepasar a sus fundadores, no así las ideologías. Es por ello por lo que Burke tendría poca dificultad para conversar, en la actualidad, con los Jouvenel, Kirk y Oakeshott del estrato «prepolítico» y también con gente como Thatcher y Reagan del estrato político.

1. Las fuentes del conservadurismo

El conservadurismo no formó parte del discurso político en Inglaterra hasta alrededor de 1830. Pero Edmund Burke trajo al mundo su sustancia filosófica en 1790, en su libro *Reflections on the Revolution in France.* Pocas veces en la historia del pensamiento un conjunto de ideas ha dependido de manera tan estrecha de un solo hombre y un suceso singular como el conservadurismo moderno de Edmund Burke y su reacción enardecida ante la Revolución francesa. En grado notable los temas centrales del conservadurismo durante los últimos dos siglos no son sino ampliaciones de temas que Burke enunció haciendo referencia específica a la Francia revolucionaria.

Él mismo era claramente consciente de que la Revolución francesa fue en realidad una revolución europea, pero esta verdad tuvo que aguardar, para su formulación detallada, a los escritos de tradicionalistas fervientes como Bonald, de Maistre y Tocqueville. Tanto en Burke como

en ellos encontramos los principios generales de una filosofía de la historia que era diametralmente opuesta a la filosofía progresista o *whig;* también encontramos una exposición transparente acerca de la importancia del feudalismo y de otras estructuras históricas maduras tales como la familia patriarcal, la comunidad local, la Iglesia, el gremio y la región, que casi habían desaparecido del pensamiento político europeo de los siglos XVII y XVIII bajo la influencia individualizante y centralizadora de la filosofía iusnaturalista. En los escritos de Hobbes, Locke y Rousseau se reconocía, débilmente, en el mejor de los casos, y la mayoría de las veces con hostilidad, a la sociedad tradicional y los grupos y tradiciones resultantes de su evolución histórica. La dura realidad del individuo era lo único importante; las instituciones eran secundarias.

Burke, más que cualquier otro pensador, cambió toda esta perspectiva individualista. Con la denuncia de los revolucionarios y de la línea de los teóricos de los derechos naturales que culminaba con aquéllos, sus *Reflections* desempeñaron un papel clave en el cambio trascendental de perspectivas que supuso el tránsito del siglo XVIII al XIX en Europa. Una generación después de la publicación de sus *Reflections* se difundió en Occidente una *Aufklärung* total, cuyo núcleo no era otra cosa que la anti-ilustración. Las voces que resonaron en Occidente fueron en Francia, las de Bonald, de Maistre y Chateaubriand, en Inglaterra Coleridge y Southey; Haller, Savigny y Hegel en el pensamiento alemán, y en España Donoso y Cortés y Balmes. John Adams, Alexander Hamilton y Randolph de Roanoke formularon sus propias advertencias y propuestas en Estados Unidos. Y todas estas voces, tanto europeas como norteamericanas, veían con intenso respeto a Edmund Burke como su profeta.

Para comprender un efecto tan inmediato como el que las *Reflections* de Burke tuvieron en el pensamiento occidental debemos tomar cuidadosa nota de la veta sustan-

cial de un tradicionalismo tanto de principio como de sentimiento que se había desarrollado en Europa occidental a lo largo del siglo XVIII. Resulta fácil pasar por alto en las reseñas históricas esta fuerza contraria al individualismo y al gran racionalismo de la Ilustración dada nuestra normal preferencia por la mentalidad ilustrada más estimulante de pensadores como Voltaire, Diderot y d'Holbach. Pero de cualquier manera está presente como obra tanto de la Iglesia como del número, aún considerable, de sus filósofos y teólogos comprometidos con la ortodoxia y no con las ideas de religión y ética natural que surgieron del movimiento iusnaturalista en el siglo XVII. Cuanto más afirmaban los *philosophes* la ilustración de sus doctrinas de los derechos naturales más apelaban los filósofos e historiadores de las universidades —con orientación religiosa, claro está— a las tradiciones que habían sustentado a Europa durante más de un milenio.

Al mismo tiempo que se expandía el cosmopolitismo de la Ilustración, además de la Iglesia, en toda Europa occidental las ciudades históricas y las corporaciones se volvían cada vez más hacia sus propias historias, oficios, tradiciones, santos, héroes y gobiernos. Hubo poetas, compositores, actores, artistas, artesanos, analistas y cronistas muy satisfechos al trabajar con materiales de sus propias comunidades en vez de ir a las capitales europeas en busca de fama y fortuna. La búsqueda de dialectos autóctonos, literatura popular, artistas de todos los campos ignorados durante mucho tiempo, héroes militares del pasado lejano, y otros parecidos estaba en pleno apogeo a mediados del siglo XVIII en muchos lugares de Alemania. La fascinación por la Edad Media, que cautivaría a tantas mentes de Inglaterra y Francia en el siglo XIX, era ampliamente perceptible en el siglo XVIII en Alemania y Europa oriental. No existía en Alemania una sola ciudad capaz de ejercer el control intelectual sobre toda una nación en la forma en que París y Londres lo hicieron. El tradicionalis-

mo era casi inevitable dado el espíritu localista que dominaba en Alemania y, no lo pasemos por alto, en algunas partes de Inglaterra y Francia.

Mucho antes de la Revolución en Francia, Burke había expresado en el *Annual Register* (análisis de libros que escribía él mismo) y en diversos discursos, su desagrado ante la típica mente racionalista de la Ilustración francesa, sobre todo por Rousseau, cuyo talento Burke reconocía sin dejar de encontrar en extremo repugnante su moral y pensamiento político. Detestaba, donde la encontraba, la mentalidad de los escritores mercenarios en Londres, París y cualquier otro lugar, incluidos Nueva York y Boston. Desde el comienzo de su carrera en Inglaterra, Burke optó por lo que él vio como la «Gran Tradición» británica de la historia política.

Existía, por lo tanto, un contexto previo en Burke mismo así como en Inglaterra y en toda Europa occidental, para el tipo de filosofía que él expuso de manera directa en sus *Reflections*. Pocos en Europa, si es que alguno, podían igualar la elocuencia de Burke en su ataque a los jacobinos y su legislación en Francia, pero en 1789 había ya una cantidad considerable de europeos cuyo pensamiento conservador esencial había sido asolado por la Revolución. No fue hasta alrededor de 1830 que los términos *conservador* y *conservadurismo,* aplicados a la política, hicieron su aparición en Occidente, pero la sustancia había precedido hacía tiempo a las palabras.

En lo que concierne al pensamiento conservador inglés, existe algo que sin duda Burke, un *whig* ferviente, le debía al Partido *Tory,* que era mucho más antiguo y gozaba del favor de la monarquía y gran parte de la aristocracia. Y Burke era amigo del Dr. Johnson, quintaesencia de *tory.* Pero lo que Burke escribió a Boswell en una carta quizá ilumina su relación con los principios de los *tories:* «El sábado cené con su amigo el Dr. Johnson en casa de sir Joshua. Pasamos un buen día debido a que no dijimos una

sola frase, palabra, sílaba, letra, coma o título de ninguno de los elementos que conforman la política.» En la confusión general de la política posrevolucionaria en Gran Bretaña es posible que los *tories* y los *whigs* se hallaran a menudo de acuerdo en asuntos particulares y para el momento en que el nuevo Partido Conservador tomó forma bajo el liderazgo de Peel, había también una mezcla de objetivos de los *tories* y de los *whigs*. Sin embargo, el conservadurismo británico del siglo XIX es mucho más asunto de Burke y sus obras que de cualquier *tory*. De alguna manera, el uso del término «tory» por los conservadores británicos modernos ha sido más un artificio que algo realmente sustantivo.

En su país, Burke pagó un elevado precio por su llamamiento a los tradicionalistas a unirse en contra de la Revolución francesa en toda Europa. Se le acusó profusamente, tanto en el extranjero como en su país, con una falta de consistencia que rayaba en deslealtad de principios, por asumir la posición que adoptó frente a la Revolución en Francia. ¿Cómo podía —se le objetó en numerosas ocasiones— apoyar en la forma en que lo había hecho a los colonos en Estados Unidos, y a otros pueblos del mundo tiranizados, y ahora oponerse a los franceses que buscaban la emancipación del despotismo monárquico? Los *whigs* de Inglaterra, incluido su viejo amigo y aliado Charles Fox, rompieron relaciones con él durante la Revolución. No obstante éste no es el lugar para intentar saldar cuentas; todo lo que podemos hacer aquí es resumir brevemente la defensa que hizo Burke de sí mismo. En Francia él sostenía los mismos principios básicos que había puesto en acción en sus defensas de los norteamericanos, indios e irlandeses en contra del «poder arbitrario» del gobierno británico. En cada una de estas defensas argumentó a favor de la tradición autóctona e histórica de un pueblo que sufre el ataque de un poder extraño. No podía hablarse racionalmente de libertad para los norteamerica-

nos sin la premisa de una autonomía suficiente para el desarrollo natural de sus potencialidades; después de todo, ellos eran fundamentalmente un pueblo inglés en el extranjero que vivía bajo los mismos preceptos y convenios que gobernaban a los británicos. Lo mismo podía decirse de Irlanda y de la India. Se trataba en cada caso de una moralidad indígena que se veía atacada por una extranjera.

En Francia, el asalto a la moralidad y el gobierno tradicionales provino de un pequeño grupo de franceses, los jacobinos, aunque, según Burke, los principios esenciales del problema no diferían de aquellos que prevalecían en su defensa de los colonos norteamericanos. El problema entonces fue la libertad, y ahora seguía siendo el mismo; la violación de la libertad no era menor por el hecho de que la minoría gobernante tuviera sangre francesa. Desde el punto de vista de Burke los jacobinos agredían a la historia y tradición francesas tanto como la compañía de las Indias británicas agredía a la cultura india. Bajo el poder de los jacobinos Francia era «exactamente como un país conquistado». Más aún, «actuando como conquistadores» los jacobinos hicieron uso de la fuerza sobre el pueblo francés tal como lo hubiera hecho un «ejército invasor».

A los ojos de Burke, la labor de los jacobinos al otro lado del canal era justamente lo contrario de lo que habían hecho los colonos norteamericanos: la labor de liberación de un «poder arbitrario». Antes bien, se trataba de una nivelación hecha en nombre de la igualdad, nihilismo en nombre de la libertad y poder, absoluto y total, en nombre del pueblo. La Revolución norteamericana buscó la libertad para seres humanos reales y vivientes y para sus hábitos y costumbres. Pero la Revolución francesa estaba interesada mucho menos en lo real y lo vivo —los campesinos, la burguesía, el clero, la nobleza, etc.— que en el tipo de seres humanos que los líderes revolucionarios creían que podían fabricar a través de la educación, la persuasión, la

fuerza y el terror —cuando éstos fueran necesarios. Burke pensaba que desde las insurrecciones en nombre de Dios de la época de la Reforma, nunca se había producido una revolución en Europa que estuviera consagrada de manera tan exclusiva a la salvación del hombre y a su completa reconstrucción espiritual. Percibió que tal y como los anabaptistas habían deseado arrasar con todo aquello que interfiriera en la creación del Hombre Nuevo Cristiano, así los jacobinos deseaban destruir todas las instituciones que interfirieran en la construcción del Hombre Revolucionario. Burke escribió al respecto: «Si se reúnen todas las circunstancias, la Revolución francesa es lo más asombroso que ha ocurrido hasta ahora en el mundo.»

Tocqueville subrayó esta singularidad de la Revolución francesa, y también negó una relación significativa entre ésta y la Revolución norteamericana. Esta revolución, a diferencia de la francesa, fue la obra de hombres que tenían un claro interés en la sociedad. En este punto, como en tantos otros, Tocqueville coincidió por completo con Burke. A mí parecer, la dependencia del análisis tocquevillano —en el lenguaje mesurado de objetividad académica y sin ningún trazo hostil que lo domine— de la polémica burkeana no ha sido aún suficientemente apreciada. Tema tras tema Tocqueville retomó y amplió el análisis de Burke.

Haciéndose eco de las palabras de Burke, Tocqueville escribió que «En todos los anales de la historia registrada, no encontramos mención a ninguna revolución política que haya tomado esta forma», esto es, la de la Revolución francesa. Asimismo, Tocqueville vio en los estallidos religiosos del pasado el precedente más cercano de la Revolución francesa. Tocqueville destacó el papel activo de los intelectuales políticos en la Revolución francesa, en abierto contraste con la Revolución norteamericana. Burke los llamó «hombres de letras». Tocqueville utilizó la misma frase. «Nunca había sido la total educación política [del

pueblo francés] labor de sus hombres de letras», escribió Tocqueville con la misma ironía que ya encerraban las palabras de Burke.

Tocqueville era el heredero de Burke en otro aspecto importante; éste era el carácter trans-gálico, la total implicación europea de la Revolución francesa. Burke escribió en sus *Reflections:* «Muchas partes de Europa se encuentran en desorden. En muchas otras existe un resonante murmullo subterráneo; se siente un movimiento confuso que amenaza con un terremoto general en el mundo político.» Tocqueville denominó específicamente *L'Ancien Régime et la Révolution* a su libro sólo como el primero de lo que él planeó como una serie de volúmenes acerca de la «Revolución europea».

Tocqueville dedicó un capítulo a la naturaleza esencialmente religiosa de la Revolución francesa. La veía, como lo hizo Burke específicamente, más cercana en su secuencia a los levantamientos religiosos, a los saqueos terroristas y a la devastación de la época final de la Reforma que a cualquier revolución política, como la inglesa de 1688 o la norteamericana de 1776. Con un estilo en cierto modo semejante, Tocqueville se hace eco de las repetidas acusaciones de Burke en el sentido de que los revolucionarios franceses eran hombres sin experiencia ni interés en la historia política, o en la reforma política en su sentido verdadero. «Nuestros revolucionarios», escribió Tocqueville parafraseando a Burke,

> sentían una especial inclinación por las generalizaciones amplias, los sistemas legislativos estereotipados y por una simetría pedante; un mismo desprecio por los hechos incontestables; idéntico gusto en reformar las instituciones siguiendo líneas nuevas, ingeniosas y originales; el mismo deseo de reconstruir toda la constitución de acuerdo con las reglas de la lógica y de un sistema preconcebido en lugar de intentar la rectificación de sus partes defectuosas. El resultado estuvo muy cerca del desastre, porque lo que en un escritor es un mérito en un hombre de Estado bien

puede ser un vicio, y las mismas cualidades que llevan a hacer gran literatura pueden conducir a revoluciones catastróficas.

Incluso el lenguaje de los jacobinos, continuó Tocqueville, «provenía en gran medida de los libros que leían; se volvía confuso con palabras abstractas, adornos recargados en el discurso, frases sonoras gastadas y giros literarios del lenguaje». Tocqueville concluye con aspereza: «De hecho, todo lo que necesitaban para convertirse en literatos menores era un mayor conocimiento del vocabulario.»

Hay que señalar que Burke en sus *Reflections* se dirigía tanto, si no más, a los ingleses como a los franceses y otros europeos que simpatizaban con los jacobinos. Richard Price y Tom Paine hablaban por la mayoría de sus simpatizantes cuando declaraban que la Revolución francesa era básicamente una copia de la Revolución norteamericana y que representaba principalmente una lucha por la libertad en contra de un poder opresivo. Pero Burke (quien podría también aquí ser asociado con Tocqueville) consideró la Revolución francesa mucho más como una lucha por el poder absoluto que por la libertad, principalmente como la obra de intelectuales políticos que, a diferencia de los revolucionarios norteamericanos, no tenían «un interés en la sociedad» y de hecho eran enemigos de aquélla.

No deja de ser irónico que los objetivos que Burke atribuyó a los jacobinos en 1790 —la reconstrucción de toda la sociedad, la renovación de la conciencia individual y el establecimiento de una nueva religión en lugar del cristianismo— habrían parecido mucho más adecuados y relevantes para Robespierre y Saint-Just en 1793 que los modestos objetivos liberales que Richard Price había conferido a la Revolución en el discurso pronunciado en el *Old Jewry* que fue blanco de las *Reflections* de Burke.

Desde luego, Burke acertó al considerar la Revolución francesa como algo único y dotado de una mística que se extendería a toda Europa, incluso a Asia y África a su de-

bido tiempo, así como en que probablemente se convertiría en el tema que obsesionaría a todo el auténtico pensamiento de Occidente a lo largo del siglo XIX. No fue sino con la Revolución bolchevique de 1917 que la Revolución francesa quedó finalmente sustituida como preocupación principal de los revolucionarios y de los tradicionalistas y conservadores de todo el mundo. Empero la Revolución francesa es más original en su lenguaje y simbolismo. La Revolución francesa, con la publicación de declaraciones, manifiestos y preámbulos a las leyes en estrofas grandes y vibrantes, y en imágenes vehementes y evocadoras, realizada por los jacobinos con la finalidad de llegar y adecuarse a cada una de las plazas públicas de Francia, puso en marcha un tipo de revolución, la de la palabra, que anteriormente sólo se había encontrado en las religiones evangelizadoras y proselitistas. Como lo muestra la historia europea del siglo XIX en casi todos los países la «buena nueva jacobina», adecuadamente traducida y adaptada, podría igualar la fuerza de la cristiana. De hecho la retórica marxista, así como la de Lenin y Trotsky en 1917, fueron secundarias y, en gran medida, derivadas de aquélla.

Burke declaró que el principal autor de la Revolución francesa era Rousseau. Tocqueville, más reservado, disculpó a Rousseau al responsabilizar a los «hombres de letras» de haber introducido fantasías irresistibles de libertad, igualdad y justicia absoluta en la mente popular, más o menos durante la década que culminó en la Revolución. Pero no cabe duda sobre lo plenamente consciente que era Tocqueville de la importancia de Rousseau. A fin de cuentas, ¿quién ha sostenido con tanta pasión y elocuencia la causa del pueblo, el pueblo de constitución divina una vez que sus cadenas se rompieran, la inicuidad de todas las instituciones históricas y la necesidad absoluta de un Legislador que sacudiera amplia y profundamente la conciencia humana en nombre del pueblo? Burke fue contundente: «Estoy seguro de que los escritos de Rousseau conducen di-

rectamente a este tipo de vergonzoso mal.» Lo que conocemos de cierto es que jacobinos como Robespierre y Saint-Just leían devota y regularmente a Rousseau en el momento culminante de la Revolución. Según un contemporáneo, un número considerable de ciudadanos franceses compartían su fervor. Solían agruparse en esquinas, leyendo y discutiendo en voz alta pasajes del *Contrat Social,* que hasta ahora es el libro menos leído de Rousseau.

Rousseau condenó a los grupos tradicionales —gremios, monasterios, corporaciones de todo tipo— con el fin de lograr una voluntad general pura así como la autonomía del individuo; en consecuencia habrían de ser destruidos o subordinarse sustancialmente a la nación. Por supuesto que desde un principio la aristocracia estaba abocada a la extinción. Pero esto era sólo el comienzo. En 1791 se abolieron todas las corporaciones —es divertido recordar que se trató de un objetivo que no habían logrado ninguno de los esfuerzos de las monarquías «absolutas» de la Francia moderna basadas en el derecho divino. «Ya no existe ninguna corporación dentro del Estado», decía la ley Le Chapelier, «sólo existe el interés particular de cada individuo y el interés general».

La familia patriarcal sintió inevitablemente el poder de la Revolución. La creencia general de los *philosophes* había sido que la estructura tradicional de parentesco era «opuesta a la naturaleza y contraria a la razón». Muchos gobernantes jacobinos estaban, desde luego, de acuerdo. En 1792 el matrimonio se declaró contrato civil y se establecieron diversos motivos de divorcio (en 1794 el número de divorcios superaba al de casamientos). Se impusieron límites estrictos a la autoridad paterna, entre ellos la desaparición de su autoridad cuando los hijos alcanzaran la mayoría legal. Las leyes tradicionales de primogenitura y vinculación de la propiedad fueron abolidas definitivamente, con implicaciones tanto para la propiedad como para la familia.

La propiedad se convirtió en objeto especial de la acción legislativa. El objetivo dominante era la destrucción de todo vínculo entre el derecho de propiedad y las organizaciones corporativas tales como la familia, la iglesia, el gremio y el monasterio, que habían sido por mucho tiempo depositarias de una gran parte de la propiedad en Francia, y de hecho en la mayor parte de Europa. Esta aspiración iba acompañada del intento de individualizar tanto como fuera posible los derechos de propiedad como parte del objetivo más amplio de extender el individualismo por toda la sociedad. Por otra parte, la misión de exterminar a la aristocracia debido a su parasitismo implicaba necesariamente la apropiación o la atomización de sus grandes propiedades territoriales. El florecimiento de tipos de propiedad más fluida, móvil y monetarizada como productos secundarios de la Revolución elevó a toda una nueva clase al poder económico. Para la tradición conservadora pocas cosas podían ser más intensamente repugnantes que la relación de la Revolución con la propiedad.

No hay aquí suficiente espacio para esbozar un relato completo de los diversos impactos del gobierno revolucionario sobre la sociedad francesa tradicional. En general los esfuerzos de la Asamblea Nacional, la Convención Nacional y el Comité de Salud Pública tendían al mismo tiempo a la *individualización* de la sociedad y a la *racionalización* de todo, desde la acuñación de moneda hasta los pesos y medidas, desde la propiedad hasta la educación, la religión y todos los aspectos del gobierno. En este punto quizá la religión tenga motivo para reclamar el haber sido uno de los objetivos finales de la tiranía revolucionaria. En distintos momentos, el gobierno limitó todos los votos monásticos y religiosos, nacionalizó la Iglesia, estableció el pago por el Estado de los salarios de los clérigos imponiéndoles jurar lealtad a la Revolución y luego, en 1793, intentó poner en práctica el plan estremecedor de descristianizar completamente a Francia, llenando piado-

samente el vacío con una nueva religión dedicada a la razón y a la virtud. Para beneficio de la nueva religión y de la mente del hombre se desarrollaron complicados rituales, se elaboraron liturgias para las asambleas de la nueva religión y se introdujo un calendario completamente nuevo para la reestructuración de las mentes. Como subrayó Orwell en *1984* el control del tiempo, del pasado y sus imágenes, es vital. Los revolucionarios franceses le aventajaron. La propuesta del nuevo calendario hubiera aderezado una nueva historia del pasado repudiando o destruyendo los antiguos personajes célebres, míticos o tiránicos, reemplazándolos con héroes al gusto de los jacobinos. El Comité de Salud Pública lo expresó perfectamente: «Es necesario reformar por completo un pueblo al que se desea hacer libre, destruir sus prejuicios, modificar sus hábitos, limitar sus necesidades, desarraigar sus vicios, purificar sus deseos.» Robert Palmer escribió: «En 1792 la Revolución misma se convirtió en una cosa, en una fuerza incontrolable que en algún momento podría agotarse pero que nadie podría dirigir y guiar.» Y Robespierre, citado por Palmer: «Si en tiempos de paz, la base del gobierno popular es la virtud, en tiempos de revolución la base del gobierno popular es la virtud y el terror: la virtud sin terror carece de poder; el terror sin virtud es asesinato.»

Lo que más conmocionó a la Europa de la Revolución fue el terror. No obstante Burke fue uno de los pocos que, sin disminuir la importancia del terror, lo consideró menos insidioso que gran parte de la legislación aprobada por las asambleas revolucionarias. Según Burke, el verdadero carácter, total e ilimitado, de la Revolución se advertía mejor en las leyes diseñadas para destruir o para debilitar el orden social tradicional y, al mismo tiempo, para llenar con las nuevas armas del Estado cualquier vacío que pudiera quedar.

Más peligroso aún —decía Burke— era el deseo manifiesto de los líderes jacobinos de extender la obra de la re-

volución a toda Europa e, incluso, a todo el mundo. De ahí la ferviente y repetida súplica de Burke para que las potencias europeas emprendieran de inmediato una «contrarrevolución». Él escribió: «Si entiendo correctamente, no se trata de una guerra con Francia sino con el jacobinismo. Estamos en guerra con un principio... y las fortalezas no lograrán impedir que penetre.»

Precisamente, ésta fue la posición que los conservadores asumirían en 1917 cuando los bolcheviques depusieron al gobierno zarista en Rusia. El leninismo reemplazó al jacobinismo.

Otra revolución de la época despertó a los conservadores y también a los románticos europeos. Me refiero a la revolución industrial y a su castigo divino en primer lugar sobre Europa, y posteriormente sobre el mundo con la máquina de vapor, la hiladora con varios usos y la sucesión veloz de un sinnúmero de monstruos mecánicos que emitían una sinfonía de sonidos diabólicos —así como paisajes y olores— que las montañas y praderas de Inglaterra no habían visto anteriormente. Algunos relatos sugieren que, por lo menos al principio, el público se acostumbró con bastante rapidez a la presencia de estas nuevas fábricas cuyo funcionamiento desafiaba los ritmos del día y la noche, de las estaciones, del frío y el calor, de la humedad y la sequía. Probablemente sugerían por fin la liberación de la antigua sujeción del hombre al trabajo brutal. De ser así, pronto se presentarían muchas experiencias, a menudo crueles, en las fábricas que proliferaban por Inglaterra para ensombrecer las suposiciones iniciales.

Desde el principio, un gran número de artistas y escritores se opusieron a lo que veían como la mecanización y la proletarización de Inglaterra. «Esta fe en el mecanismo», escribió Carlyle, «en la suma importancia de las cosas físicas es el refugio común de la debilidad y del descontento ciego en todas las épocas». En su libro *Past and Present* se nos muestra, y no por primera o última vez, un

cuidadoso estudio del contraste entre la comunidad medieval y su visión del orden y la creciente desorganización que Carlyle vio como la enfermedad de la modernidad. Coleridge, Southey y Blake no son sino tres entre los muchos que detestaron lo que Blake llamó las «oscuras fábricas satánicas» y Coleridge «el catecismo del comercio».

De hecho en Inglaterra había un cambio material suficiente para justificar tal reacción. Apenas quedó un estrato o esfera de la vida institucional que no se viera afectado por la combinación de revolución mecánica y económica. Hasta entonces la manufactura se producía, en gran medida, en los hogares de los trabajadores, ofreciendo por lo menos la posibilidad de combinarla con la economía familiar. Pero ahora, en las nuevas fábricas, los trabajadores se presentaban como individuos y una vez allí, se esperaba que no tuvieran otros vínculos que los impuestos por el proceso de fabricación.

Inevitablemente la composición demográfica de Inglaterra cambió. Áreas que habían tenido una baja densidad de población debido a la fertilidad marginal de la tierra ahora se encontraban con frecuencia atestadas de gente. Los trabajadores se veían atraídos por los empleos que ofrecían las fábricas, con frecuencia hechos posibles por la proximidad de los depósitos de carbón. Cualquiera que haya sido la relación aproximada entre tierra y ocupación de la misma, ésta cambió radicalmente al imponerse los nuevos imperativos de producción.

Se materializó un individualismo de nuevo cuño e intensidad, en el que eran posibles la caída y el ascenso en la escala social: la primera con el traslado del pueblo al barrio bajo marginado; el último con las oportunidades que ofrecían las fábricas, esto es con el ascenso del trabajador a supervisor de uno u otro grado o incluso a gerente. El efecto sobre el tradicional sistema de estatus fue muy profundo con la aparición repentina de un grupo de fabricantes, jefes de fábrica, comerciantes, contratistas y profesio-

nales auxiliares en una sociedad anteriormente basada en las gradaciones mucho más simples de la sociedad rural. Los nuevos gustos y ambiciones produjeron efectos electrizantes en una sociedad de clase media cuyo aspecto era, hasta ahora, muy monótono y apagado. La descripción de «la ruptura de la antigua sociedad» que hace Ostrogorski, aunque un poco dramática, nos ilumina aún después de tres cuartos de siglo:

> Los miembros de la nueva aristocracia del capital, cuya riqueza rivalizó y a menudo sobrepasó la de la antigua aristocracia racial, estaban ansiosos de mezclarse con esta última. Al terminar la guerra napoleónica, en la que se forjaron fortunas inmensas, se produjo una lucha inmensa; varios de los nuevos hombres lograron abrirse camino en la «sociedad» con la consiguiente confusión de sus categorías sociales. Fue en vano que la sociedad se esmerara en atrincherarse tras las barreras de la exclusividad aristocrática.

«En vano» es una aseveración demasiado fuerte; más bien una formidable estructura aristocrática se abrió camino hacia el siglo XX en el que, sin duda, hubo de enfrentarse a otros desafíos mucho más serios en relación con su derecho a permanecer en la era moderna. Pero no nos equivoquemos aquí. Como se hizo evidente con el furor desatado por el Acta de Reforma de 1832 la aristocracia, bajo las terribles presiones del cambio demográfico y los radicales reajustes y eliminaciones de los viejos distritos electorales, perdió gran parte de su monopolio de representación parlamentaria.

Muchas de las reformas políticas posteriores a la de 1832 prosiguieron con su labor de reestructuración de los votantes. Los vínculos entre Gobierno e Iglesia se relajaron; se garantizaron nuevos derechos políticos a los disidentes, como se hizo en otra época con los católicos, y aunque tales cambios fueron más bien consecuencia de las nuevas fuerzas democráticas que no de un nuevo espíritu

político en el país fue sin duda el componente industrial el que originó la disolución de los antiguos vínculos personales. La sustitución de los «grandes sin salario» en áreas de expansión constante no fue el menos importante de los cambios sociales; se trataba de reemplazar aquella clase de propietarios que combinaban su riqueza con el cumplimiento de ciertos deberes como magistrados sin sueldo en los pueblos y ciudades por una nueva clase de funcionarios públicos designados o elegidos. En ninguna parte fue este cambio tan rápido ni de efectos tan duraderos como en la administración de la Ley de pobres. De ahí que los consejos administrativos con plena identidad política hicieran, de manera más o menos profesional, lo que habían venido haciendo los propietarios durante mucho tiempo. De nuevo resulta útil citar a Ostrogorski:

> Entonces, en más de un modo los hombres volvieron a quedar tendidos en la trampa; otra jerarquía, y con ella nuevos géneros de subordinación, surgieron en el mundo industrial. Empero, los nuevos vínculos de tipo puramente mecánico, y sin la fuerza vinculante que mantenía unida a la antigua sociedad, no sólo no frenaron sino que aceleraron el movimiento.

La reacción conservadora a los cambios industriales en Inglaterra y posteriormente en el continente fue inmediata, y aprendemos casi tanto acerca de la ideología conservadora observando sus esfuerzos por afrontar los cambios económicos como los políticos. Especialmente en sus novelas, pero no sólo en ellas, Disraeli dijo mucho acerca de lo que él percibió como la calamidad social o plaga cuyas víctimas eran las relaciones humanas. Pensó acerca del rey de Gran Bretaña exactamente lo mismo que Burke, su modelo, había pensado sobre el rey de Francia: que como soberano había sido separado de su pueblo por la reforma liberal, un cambio que había tenido un efecto «boomerang». «No veo ningún otro remedio», declaró Disraeli, «para esa guerra de clases y credos que hoy nos agita y

amenaza que un retorno a un sistema que puede describirse como de lealtad y reverencia, de derechos populares y simpatías sociales.» Feudalismo, en una palabra, la variable constante, como veremos, de casi todos los cambios que trajeron consigo las transformaciones políticas y económicas del siglo.

Bajo la influencia del romanticismo, en gran medida de las novelas de Walter Scott, y de la aversión, fuertemente arraigada, contra los tipos de cambio político y legal que estaban realizando Bentham y sus seguidores en nombre del más estricto modernismo posible, surgió entre algunos de los vástagos de las familias aristocráticas más grandes y ricas, una repentina corriente de atención, en cierto modo absurda, de corta vida y, en su momento ridiculizada por las filas de los pobres y necesitados. La generosidad, las «peregrinaciones caritativas» e incluso la introducción del cricket en los pueblos son testimonio de este breve periodo de sentimentalismo y escapismo romántico que luego desaparecería por completo y que sólo subsistiría, hasta cierto punto, para ser conmemorado por Disraeli y otros novelistas.

Sin embargo, debe subrayarse aquí un punto, que lo será también en el siguiente capítulo. Ni por un solo instante ninguna incomodidad ni angustia, ni la ofensa a la sensibilidad estética motivaron que los conservadores suavizaran su tenaz visión de la propiedad —su herencia más obsesiva y permanente junto con el rango de la Constitución política.

Otros dos grandes movimientos de ese siglo despertaron la preocupación de los conservadores. Religioso el primero y filosófico el segundo. El primero fue obra del gran John Wesley: se le llamó primero wesleyanismo y en poco tiempo sería conocido como metodismo. La mayoría de los conservadores creía que en esta explosión reciente de la reforma europea se encontraba una amenaza para la Iglesia anglicana establecida de Inglaterra así como, y en

no menor medida, para el bienestar público y la estructura social. A menudo se dice que los wesleyanos fueron una fuerza benéfica para la Inglaterra de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX ya que a través de su llamamiento a las clases trabajadoras con su credo no revolucionario se evitó la revolución entre éstas. Sin embargo, dejando de lado lo verdadera que pueda ser tal observación, sería superficial afirmar que todos los wesleyanos carecían de impulso e impacto revolucionario, por más que el motivo fuera más religioso que político. El potencial revolucionario que existió con anterioridad en las fuerzas puritanas de Inglaterra estaba presente casi de la misma manera en las mentes de un gran número de wesleyanos.

Wesley consideraba su movimiento como un sucesor directo, de hecho como un renacimiento, del carácter puritano. También observó y encontró una iglesia corrompida por su formalismo y por el descuido de la pureza de la fe. Y más allá de la iglesia establecida vio toda una organización social que se había alienado de las ideas y aspiraciones cristianas genuinas. El impacto del wesleyanismo sobre la familia, la parroquia y el orden civil de ninguna manera se vio reducido porque su móvil y su movimiento fueran en esencia espirituales y no políticos. Cuando los religiosos creen que los mismos principios que adoptan en su vida privada, espiritual y moral deben extenderse tanto como sea posible en la vida de todos los ciudadanos se está gestando algo muy similar a una revolución. Como ya he señalado, los jacobinos creían que su tarea entroncaba directamente con la de los primitivos puritanos ingleses en la época de la Guerra Civil.

Burke, que era anglicano y firme defensor del *establishment* religioso abogaba por los derechos civiles de los disidentes, aunque le desagradaran o no estuviera de acuerdo con sus principios religiosos. ¿Cómo podría estarlo, dado su compromiso con la Iglesia establecida y, en general, con el orden del reino? Los disidentes de Escocia, Ga-

les e Inglaterra incluían invariablemente en cualquier momento miembros propensos a la violencia, deseosos solamente de acosar y humillar las vidas de los miembros del clero anglicano y de proclamar constantemente su iniquidad, sólo superada por la del clero de Roma.

La mayor parte de las veces los wesleyanos se contenían mucho más que los puritanos en el siglo XVII, carecían del antinominalismo que se había extendido en las primeras sectas protestantes pero, pese a los grandes esfuerzos de John y Charles Wesley, el entusiasmo latente del wesleyanismo rompía con frecuencia los diques invadiendo las áreas sociales y civiles de la vida inglesa. Cuando una secta cree que la verdad absoluta le pertenece y que la Iglesia establecida es la ciudadela de la superstición y de la inmoralidad, contiene en sí los gérmenes de la revolución. Cuando dicha secta declara estar en comunión directa con Dios y ser responsable de la purificación de la política así como de la religión en la tierra, hay siempre una amenaza a la moral y al derecho civil.

En suma, comenzando por Burke y siguiendo con mentes como las de Coleridge, Newman, Disraeli y Matthew Arnold, una parte considerable del conservadurismo inglés se activó y estructuró por la revolución religiosa presente en el wesleyanismo, comparable a las revoluciones democrática e industrial. Como sucede con la mayoría de las religiones establecidas o de las que ya hayan sido rutinalizadas o convencionalizadas, el anglicanismo no era dado a llevar la religión a la discusión de la plaza pública a no ser que fuera absolutamente necesario siendo también proclive a creer que se rendía culto suficiente a Dios a través del ritual y de la liturgia. Sin embargo, para los verdaderos creyentes religiosos esta manera de pensar era un desafío.

Un último motivo de irritación para la gran mayoría de los conservadores ingleses fue la filosofía utilitaria de Jeremy Bentham. Dentro de la escena intelectual de finales

del XVIII y del siglo XIX nada despertó mayor irritación en los Newman y Disraeli de la época que el utilitarismo. Bentham, una de las mentes más inteligentes de toda la historia, fue con su rechazo de la Ilustración, de la Revolución francesa y de todos los filósofos de los derechos naturales, una mente mucho más revolucionaria que la de cualquiera de ellos con sus teorías del interés individual, el hedonismo y el mayor bien para el mayor número. A partir de éstas erigió una estructura de autoridad centralizada, minuciosa y penetrante que se aplicaría en Inglaterra y en cualquier otra parte del mundo y que sería, cuando menos, el equivalente a lo que Rousseau, y más tarde Robespierre, habían soñado alcanzar a través de la revolución total. La infalible respuesta de Bentham a este respecto era que «el pasado no sirve». Cualquier bien provenía solamente de la razón individual: la razón apuntalada por la actividad incesante del hombre en busca de lo placentero y en evitación del dolor. Su idea del panóptico, que insistía había de aplicarse en escuelas, hospitales, asilos e, incluso, en las grandes fábricas, era, tal como señalara Disraeli «la indeseable consecuencia del matrimonio entre la razón y la falta de humanidad». Bentham declaró que solamente la razón, complementada por el conocimiento del *felicific calculus* (cálculo de lo que proporciona la felicidad) por el que todos los hombres viven en todas partes, le permitía legislar para toda la India sin haber abandonado nunca su estudio. Podemos honrar algunas de las reformas elaboradas en aquella época por hombres que eran discípulos devotos de Bentham, entre los que Chadwick fue el más destacado. Es respetable su entusiasmo para crear un funcionariado profesional que hiciera lo que los «grandes sin sueldo» habían hecho por tanto tiempo y, podría decirse, de manera tan poco eficiente. Pero lo que no era digno de aprobación, lo que era horroroso a juicio de los conservadores, era el mundo de pesadilla de la fría razón, de la burocracia, de la reforma permanente, de la

caridad exangüe y de la total ausencia de emoción y sentimiento que Bentham predijo.

Sin duda, Burke tenía en mente mucho de lo anterior —la alteración política, económica, religiosa y filosófica de la paz en Europa— cuando, en una de sus últimas cartas, se refería, un tanto enigmáticamente, al «sistema». Aludía al espíritu del jacobinismo, tanto en Inglaterra como en Europa, pero también a mucho más que eso. Quería significar, al mismo tiempo, un movimiento social e intelectual «cuyo gran objetivo es... extirpar esa cosa llamada aristócrata o noble y gentilhombre». Como es habitual, Burke se muestra sinóptico. Tras esas palabras subyace toda una filosofía de la historia, una filosofía en contra del progreso, que ve el pasado reciente como un deterioro irremediable de la grandeza, específicamente de la grandeza medieval, de la grandeza de una religión que no ha sido superada, de la caballería, de grandes instituciones como son las universidades, las corporaciones, los feudos y los monasterios y, *last but not least,* la grandeza de un cuerpo de pensamiento unificado y sintético. En la Revolución francesa y en el espíritu de disidencia y reforma en su propio y querido país, en las explosiones de las revueltas económicas, religiosas y filosóficas en contra de la tradición Burke vio, al parecer, una especie de conspiración diabólica. No obstante, su fervor «contrarrevolucionario» y su activa participación en los acontecimientos hasta el último momento, hay en su visión cierto fatalismo, una resignación del espíritu ante el poder avasallador de la modernidad.

> Ha ocurrido el Mal; la cosa está hecha en principio y en ejemplo. Debemos esperar el placer benigno de una mano superior a la nuestra para el momento de su [final]... Todo lo que he hecho desde hace algún tiempo, y lo que en adelante seguiré haciendo será mantenerme alejado de tener algo que ver con este gran cambio, ya sea activa o pasivamente.

Ése fue el discurso de despedida de Burke, no sólo de

un Partido *Whig* transformado que alguna vez fue el partido de la aristocracia y de la tierra únicamente, ahora corrupto, según su manera de ver, por el espíritu de la reforma y la revolución, sino también de todo el orden tradicional en Europa. Émile Faguet se refería más tarde a todos los conservadores como los «profetas del pasado», y su juicio sería totalmente preciso. Es en el pasado, especialmente en el pasado, donde Burke y Bonald buscarían la ejemplificación histórica de la nueva sociedad. Burke encontró la gloria que los liberales de su tiempo reservaban para el futuro en el código feudal de caballería, en la perfección del gentilhombre y en el adecuado establecimiento de la religión.

Este retorno al pasado en busca de inspiración y modelos sobre los cuales fundamentar las políticas en el presente se encuentra profundamente enraizado en la tradición conservadora y es razón suficiente para los epítetos liberales y radicales de «reaccionarios» y «arcaicos». En el siglo XIX, Burke encendió una llama conservadora común contra la filosofía del progreso, contra la interpretación *whig* de la historia que se fundamentaba en gran medida en su visión de que la Inglaterra feudal había sido más civilizada, con sus códigos de caballería, sus gentileshombres y su aristocracia, que la Inglaterra que Burke veía surgir de la revolución y la reforma. Todos los grandes conservadores han dejado clara su lealtad al pasado, lo que no ha impedido a algunos de ellos abordar intrépida e imaginativamente amenazas presentes como las del totalitarismo. Churchill afirmó, «Me gusta vivir en el pasado. No creo que la gente se vaya a divertir mucho en el futuro.» Relacionó la suciedad de la guerra del siglo XX con su magnificencia en el pasado. Clement Attlee comparó las ideas de Burke con un pastel de motivaciones dispuestas en capas: la capa inferior era la fuerza propulsora feudal; la siguiente el siglo XVII y, situada justo antes de la parte superior, estaba la de carácter decimonónico. A pesar de

que decía odiar los artefactos mecánicos y los adefesios tecnológicos, inventó el tanque y diseñó la brillante y humanitaria estrategia de los Dardanelos durante la Primera Guerra Mundial.

Aquellos que miran al pasado en vez de al futuro tienen, en todo caso, una visión completa lo cual es más de lo que puede decirse incluso de los exploradores del futuro mejor dotados. Si el pasado produce tediosos nostálgicos, hoy día éstos constituyen una plaga más pequeña que la de «futuristas» o «futurólogos». Como han señalado todos los historiadores dedicados a la historia comparada, de Herodoto en adelante, el pasado es un laboratorio vasto y maravilloso para el estudio de éxitos y fracasos en la larga historia del hombre si se estudia de manera adecuada. Si tenemos que mirar más allá del presente, y aparentemente la mayoría de nosotros lo hacemos, el pasado es *terra firma* en comparación con cualquier cosa que la imaginación más fértil, armada con el más poderoso de los ordenadores puede presentar en el apreciado futuro liberal.

Pero al margen de todo esto, desde el principio ha habido y hay una inclinación de los conservadores por el pasado y sus diversos modelos. John Morley escribió correctamente que los primeros conservadores confrontados con lo que consideraban la catástrofe de la Revolución francesa optaron por reflexionar sobre una catástrofe anterior de la historia europea, la de la invasión bárbara de Roma, así como sobre los principios que a la larga restauraron el orden y la decencia. Claro está que éstos eran principios feudales. Y en el fondo Burke, Bonald, Chateaubriand, Haller y Hegel adoptaron los principios feudales a principios del siglo XIX para responder a las amenazas que percibían en el poder democrático, el igualitarismo, la centralización política, el utilitarismo y, en definitiva, la modernidad. Sin duda Joseph de Maistre habló por la mayoría de los conservadores al escribir: «No queremos una *contra*rrevolución sino lo *opuesto* de una

revolución.» Por supuesto que se refería al tipo de sociedad que apreciaban los conservadores. Construir una sociedad contrarrevolucionaria implicaría asumir en gran medida el carácter del adversario y, ciertamente, su militancia. Para de Maistre lo «opuesto» de la sociedad revolucionaria que los jacobinos crearon era esencialmente la sociedad que el jacobinismo atacó, no solamente el *Ancien régime* —que sería un modelo demasiado limitado y restrictivo— sino más bien la sociedad feudal-medieval que alcanzó su apogeo en el siglo XIII.

2. Los dogmas conservadores

Las ideologías, al igual que las teologías, tienen sus dogmas: grupos de creencias y valores más o menos coherentes y duraderos que tienen una influencia determinante en al menos una parte de la vida de quienes los sustentan. En última instancia ambos se refieren al lugar que ha de ocupar el individuo bajo un sistema de autoridad, ya sea divina o secular. El tratamiento de las tres ideologías modernas de socialismo, liberalismo y conservadurismo se hace comúnmente en términos de la relación entre el individuo y el Estado, de acuerdo con una tradición del pensamiento político que se remonta al Renacimiento. Es decir, en términos de la relación legítima y deseable entre el individuo y el Estado.

Sin embargo una perspectiva más útil agrega a la relación individuo-Estado un tercer factor, el de la estructura de grupos y asociaciones que se sitúan en un lugar intermedio entre las dos entidades polares. Como hemos visto,

gran parte del drama social de la Revolución francesa consistió en el impacto que tuvieron sobre la sociedad intermedia las nuevas declaraciones de derechos individuales y, lo que no es menos importante, los derechos recién declarados del poder del Estado revolucionario. El resultado fue, por supuesto, cuestionar los derechos históricos de grupos tales como la Iglesia, la familia, el gremio y la clase social. El punto de partida de gran parte de la jurisprudencia del siglo XIX lo constituyeron, por una parte, los derechos de los viejos y los nuevos grupos contra el Estado y, por otra parte, los individuos. Al final del siglo, eminentes eruditos como Maitland, Figgis y Vinogradov, a quienes durante un tiempo siguió el joven Harold Laski, situaron gran parte de la historia de Europa occidental, de la Edad Media en adelante, dentro de la perspectiva de la relación triangular del Estado, el grupo corporativo y el individuo antes que en la relación dual más convencional de Estado e individuo que había surgido de la tradición iusnaturalista. Maitland escribió acerca de las fuerzas «pulverizadoras y macadamizadoras» del Estado y del individuo que actúan sobre todo lo que se interpone entre el hombre y el Estado. Otto von Gierke en Alemania y Fustel de Coulanges en Francia se encontraban entre los eruditos que también percibieron como esencial esa relación triangular. La mayor parte de la obra de Henry Maine sobre instituciones comparadas derivó esencialmente en el tipo de problema que constituía el tema central de su *Ancient Law,* la lucha entre la exigencia de soberanía del Estado y las autoridades tradicionales de la familia patriarcal y el clan o linaje. Durante el siglo, movimientos de reforma tales como el pluralismo, el sindicalismo, el socialismo gremial y las cooperativas hicieron del problema de los derechos de los grupos la cuestión central de una más amplia reforma social.

En general, la filosofía del conservadurismo hizo lo mismo. Acogió en su seno los derechos de la Iglesia, clase social, familia y propiedad, más que el liberalismo y que el

socialismo, en contra de las exigencias de la teoría iusnaturalista y del más reciente utilitarismo, por una parte, y del Estado nacional, cada vez más democrático, por otra. En cada una de las áreas específicas de la doctrina conservadora que se presentarán en este capítulo, la premisa constante es el derecho a sobrevivir —surgido del desarrollo histórico y social— de todas las estructuras intermedias de la nación en contra de las corrientes tanto del individualismo como del nacionalismo.

Entre las tres ideologías el socialismo, al menos en su carácter principal y a fin de cuentas marxista, es el que tiene un menor respeto por los derechos tradicionales de los grupos intermedios. La posición socialista acerca de la propiedad tendió a preparar el escenario para sus opiniones sobre la familia, la comunidad local y, sobre todo, la clase social. ¿Cómo, se planteó implícitamente, podría desarrollarse el nuevo hombre socialista si permanece sujeto a los patriotismos históricos menores así como al Estado burgués? El socialismo se encuentra así, ideológicamente, en el extremo opuesto al conservadurismo.

El liberalismo queda a mitad de camino. Como resultado de la huella que dejó Tocqueville en Mill hubo alguna indulgencia en ciertas áreas del pensamiento liberal para los grupos, en especial para las asociaciones voluntarias, que se agregaban a un pluralismo liberal. Pero, en lo esencial, el «único principio muy sencillo» de Mill junto con el utilitarismo de Bentham mantuvieron las simpatías dominantes del liberalismo con el individuo y sus derechos en contra tanto del Estado como del grupo social.

Historia y tradición

La visión del papel de la historia es crucial en la política conservadora. La «historia», en lo esencial, no es más que experiencia, y es en la confianza conservadora en la

experiencia por encima del pensamiento abstracto y deductivo en materia de relaciones humanas en lo que se funda su confianza en la historia. Quizás la observación más célebre de Burke en sus *Reflections* sea aquella en la que repudia específicamente la fe de la Ilustración en el contrato: no meramente el contrato en el sentido del contrato social al que recurrieron Hobbes, Locke, Pufendorf y tantos otros filósofos políticos como el fundamento del Estado, sino en el sentido mucho más revolucionario del que Rousseau se sirvió: esto es, como la premisa continua y permanente de la soberanía. Burke escribió:

> La sociedad es de hecho un contrato... Es un socio de toda ciencia; un socio de todo arte; un socio en cada virtud y en toda perfección... se convierte en un socio no sólo entre todos aquellos que viven, sino entre aquellos que viven, aquellos que están muertos y aquellos que han de nacer.

Otra frase igualmente célebre de Burke, también de su libro *Reflections* es: «quienes nunca miran hacia sus antepasados nunca podrán prever el porvenir.» Contra lo que gran parte del pensamiento racionalista había intentado demostrar, desde el punto de vista de Burke el presente *no* es libre de rehacer la estructura social según los dictados de la imaginación o del «espíritu de innovador». No es cierto que la legitimidad del Estado dependa solamente del consenso tácito, de la incesante renovación del contrato social por la que clamaba Rousseau. La legitimidad es resultado de la historia y de las tradiciones que van más allá de los recursos de cualquier generación particular. «Ver las cosas como un conservador auténtico», escribe Mannheim, «es experimentar los acontecimientos de acuerdo con una actitud derivada de circunstancias y situaciones ancladas en el pasado». Desde el punto de vista de Burke, de Maistre, Savigny y otros primeros conservadores, la verdadera historia se expresa no en forma lineal,

cronológica, sino en la persistencia de estructuras, comunidades, hábitos y prejuicios, generación tras generación. El verdadero método histórico no es sólo una constante reflexión en el tiempo, mucho menos el relato de historias narrativas; es el método de estudiar el presente de tal manera que se haga resaltar *todo* lo que se encuentra en el presente, lo que significa una verdadera infinidad de formas de comportamiento y pensamiento que no pueden comprenderse cabalmente si no es partiendo del reconocimiento de un anclaje en el pasado.

La *concreción* de la experiencia y de la historia es un énfasis conservador persistente que puede verse en Burke, en Ranke y en una sucesión que llega hasta Oakeshott y Voegelin en nuestros días. En la Ilustración la «historia» característica que utilizaron los *philosophes,* y también muchos de los racionalistas ingleses, fue la historia que se caracterizaba a sí misma como «natural», «conjetural», «hipotética» o «razonada», en la que cualquier afirmación quedaba referida al presente. Se trataba de obras deliberadamente muy abstractas, y no en absoluto de historia ya en el sentido de obras contemporáneas como *Decline and Fall of the Roman Empire* de Gibbon o la *History of Scotland* de Robertson ya en el sentido de la historiografía que florecería por todas partes en Occidente en el siglo siguiente. Lo que hizo Rousseau en su historia «hipotética» de la desigualdad ha de ser visto más como el antecedente de los esquemas de evolución social del siglo XIX que como una obra de historia en sentido estricto. Cuando Rousseau escribió «Empecemos por dejar los hechos de lado, ya que éstos no afectan al problema», no estaba eliminando todos los hechos sino sólo aquellos irrelevantes o sin consecuencia alguna para su esfuerzo por demostrar la iniquidad de la desigualdad y los medios por los que adquirió su predominio en la sociedad moderna. «Las investigaciones que consignamos aquí», escribió Rousseau, «no deben ser consideradas como verdades históricas, sino

sólo como razonamientos condicionales e hipotéticos», más como las hipótesis de los físicos que como las crónicas y anales de los historiadores.

Adam Smith, Hume, Ferguson, Helvetius y Condorcet escribieron todos ellos «historias» del tipo de la que escribió Rousseau en su Segundo Discurso. *The Wealth of Nations* de Adam Smith era en el fondo, como señalara su amigo y biógrafo Dugald Stewart, una forma de la historia «para ilustrar las provisiones hechas por la naturaleza en los fundamentos del pensamiento humano... para un aumento gradual y progresivo en los medios de la riqueza nacional». Quizá la de *historia natural* fue la etiqueta que con más frecuencia se aplicó a esta forma de escritura, expresión que abarcaba obras sobre lenguaje, clase social, matemáticas, riqueza y casi cualquier otro elemento de la civilización. Hutton escribió una «historia natural» del universo y la tierra, al igual que Hume escribió una «historia natural» de la religión.

Sin embargo, para Burke y el resto de los conservadores, este tipo de historia era menos que nada como medio para comprender la verdadera complejidad y concreción del pasado y el presente; asimismo era un medio, tan completamente abstracto y deductivo como la teoría del contrato social, que podría originar cambios imprudentes en el presente sin el escrutinio de los detalles de lo que se estaba cambiando. Además, como Heller subrayó, está el hecho de que mientras los racionalistas progresivos ven el presente como el comienzo del futuro, el modo verdadero —conservador— es verlo como el último punto alcanzado por el pasado en un crecimiento continuo e inconsutil. La sociedad no es algo mecánico, no es una máquina cuyas partes sean intercambiables y desagregables individualmente. Es orgánica en su articulación de instituciones y en su interrelación de funciones; también en su desarrollo necesario, acumulativo e irreversible a través del tiempo.

Desde el punto de vista conservador la realidad social se entendía mejor mediante una aproximación histórica. No podemos saber dónde estamos, mucho menos adónde vamos hasta que no sepamos en dónde hemos estado. Éstos son los fundamentos sólidos de las posiciones de la filosofía conservadora de la historia. Cuando Newman decidió responder a las críticas modernistas, presentó su argumentación en forma histórica en su *Development of Christian Doctrine,* mostrando cómo la teología católica actual es el resultado histórico de un pasado que se remonta hasta la cristiandad apostólica. Si el pasado es vital entonces debe ser investigado meticulosa y objetivamente. De ahí la famosa admonición de Ranke a todos los historiadores de recuperar el pasado *wie es eigentlich gewesen ist,* exactamente como éste ocurrió singular y realmente. En este apotegma, Ranke criticaba no sólo los tratamientos románticos y subjetivos del pasado sino también, y aún más incisivamente, las «historias naturales» del siglo XVIII y el «desarrollismo progresivo» de presociólogos tales como Saint-Simon y Comte.

Para los conservadores el método histórico fue un medio de atacar a los perniciosos utilitaristas, empezando por Bentham. Disraeli escribió: «Las naciones tienen carácter, y el carácter nacional es precisamente la cualidad que la nueva secta de hombres de Estado niegan o pasan por alto en sus esquemas y especulaciones.» La perspectiva del Estado divulgada por Austin, abstracta, racionalista y deductiva, fue totalmente rechazada por los historiadores conservadores, comenzando por Maine. Para la mayoría de los conservadores del siglo XIX, el repugnante efecto del utilitarismo fue perpetuar a los «sofistas, calculadores y economistas» que Burke trató con desdén en sus *Reflections.* Palabras tales como «sin alma», «helado», «mecánico» e «inhumano» se aplicaban regularmente por los conservadores a la perspectiva benthamita del Estado y del individuo. A finales del siglo para James Thompson

la modernidad benthamita era, en el fondo, «La ciudad de la noche espantosa».

Naturalmente, los conservadores, en su interés por la tradición, no respaldaban todas y cada una de las ideas o cosas transmitidas desde el pasado. La filosofía del tradicionalismo es, como todas las filosofías, selectiva. Una tradición beneficiosa debe provenir del pasado, pero también debe ser deseable en sí misma. Es nuestro vínculo con el pasado. «Los muertos aún hablan», escribió Bourget en Francia citando a su contemporáneo Vogué. Brunetière, el gran crítico literario e historiador y, posteriormente, T. S. Eliot se hicieron eco de esto. La raíz *tradere* significaba, en religión y derecho, transmitir un «depósito sagrado».

Son pertinentes unas palabras que pronunció Falkland, quizá el héroe más genuino de la Guerra Civil inglesa: «Cuando no es *necesario* cambiar es necesario *no* cambiar.» O en una expresión sencilla: «no te cures en salud». Sin embargo, los conservadores, de Burke en adelante, no han tendido a oponerse al cambio como tal. No hay razón para dudar de la sinceridad de Burke en sus conocidas palabras: «Un Estado que carece de los medios para cambiar carece de los medios para su conservación.» Sabemos que virtualmente veneró la Revolución de 1688; y su simpatía por los colonos americanos radicaba en gran parte en su registro del desarrollo de la tradición inglesa.

Lo que Burke y sus sucesores combatieron es lo que él llamó «el espíritu innovador»; esto es, la adoración vana del cambio en sí mismo; la necesidad superficial pero penetrante que sienten las masas de distracción y excitación a través de novedades sin fin. El espíritu de innovación es particularmente letal cuando se aplica a las instituciones humanas.

Hasta nuestros días, los conservadores se han hecho eco constante de la perspectiva de Burke de que la verdadera constitución de un pueblo reside en la historia de sus instituciones, no en un pedazo de papel. De Maistre con-

sideró las «constituciones» de los jacobinos como una mala broma. Están, escribió, «hechas para el Hombre. Pero en la tierra no existe el hombre como tal. Yo he visto... franceses, italianos, rusos, etc. Gracias a Montesquieu sé que uno incluso puede ser persa, pero declaro que nunca en mi vida he visto un *hombre,* a menos que de hecho exista y sea desconocido para mí». De Maistre escribió acerca de la constitución norteamericana y, sin pecar de inconsistente, la elogió y la consideró un buen presagio. Sin embargo, y éste es el enigma, la *verdadera* constitución de Estados Unidos era, y continuaría siendo, no el documento de papel sino toda la constelación de costumbres y tradiciones que se formaron durante los dos siglos de existencia de los americanos en el nuevo mundo. Había, pensó, una correspondencia admirable entre lo que el documento de la constitución decía y lo que *no* decía, y las tradiciones que los ingleses trajeron consigo para establecer la gloriosa *Nueva* Inglaterra de Massachusetts y áreas adyacentes. La idea de Burke de la verdadera constitución de un pueblo, de cualquier pueblo, se convertiría en una de las ideas más poderosas del siglo XIX: se encarnó en la multitud de estudios constitucionales ingleses, franceses y alemanes y, de manera interesante, en las convicciones de rusos como Dostoievsky, quienes llegaron a creer tan profundamente en una «constitución» histórica, inalterable y sagrada, que era inseparable de Rusia, que se creó una duradera animadversión contra los valores occidentales que perdura todavía hoy.

De Maistre se divertía y desdeñaba la idea de los norteamericanos que abandonaban ciudades ya construidas como Nueva York y Filadelfia para descender a la cenagosidad y soledad de un pedazo de Maryland con el fin de construir *ex nihilo* la verdadera *capital* de la nueva nación. Nunca duraría, dijo de Maistre. Pero antes de apresurarnos demasiado pronto a mofarnos de de Maistre el profeta, no está fuera de lugar aplaudir a de Maistre el sociólo-

go tradicionalista. La historia a veces patética y otras grandiosa, de Washington D.C., y su interminable lucha por una identidad, y su eterno sentimiento de inferioridad como ciudad en comparación con Nueva York, Londres y París es un justo tributo a Burke y de Maistre y sus teorías de constituciones y capitales.

Hay otro atributo en la veneración conservadora de lo viejo y lo tradicional; la creencia de que, no importa cuán obsoleta pueda ser una estructura o *modus vivendi,* es posible que en ella haya una *función* continua, incluso vital, de la que el hombre se beneficia psicológica o sociológicamente. Seguramente, gran parte del pensamiento más profundo de los conservadores sobre las leyes de reforma liberales de los siglos XIX y XX reflejó esta creencia. Debido a su *aparente* arcaísmo, a la corrupción de los «distritos podridos» y a la aparentemente impotente Cámara de los Lores después de que los liberales le quitaron sus poderes verdaderos, no era *posible* que estas entidades todavía realizaran una función de valor para la sociedad, para la solidaridad social, y para lo que Burke tenía en mente cuando escribió que: «La naturaleza del hombre es intrincada, los objetos de la sociedad son de la mayor complejidad posible, y por lo tanto ¿puede una simple disposición u orientación del poder ser adecuada ya sea para la naturaleza del hombre o para la calidad de sus asuntos?»

Para los conservadores la historia ha sido en gran medida la misma clase de fuerza que la selección natural es para el evolucionista biológico. Nunca ha vivido individuo alguno, ni podría vivir —afirma el evolucionista— con poder de decisión bastante como para hacer surgir las especies. Es sólo el funcionamiento mismo del proceso de selección a través del azar, a través del ensayo y el error, el único que hace posible el esplendor del mundo biológico. En la selección evolutiva está arraigada una sabiduría infinitamente superior a cualquier sabiduría imaginable en un hombre. Los esfuerzos de los criadores de animales por

lograr más de lo que se consigue *con* estos procesos naturales de cambio y desarrollo son claramente ridículos.

Pero ¿no son igualmente ridículos los esfuerzos del hombre por lograr más de lo que consiguen los procesos equivalentes en la historia humana? ¿No fue en el fondo absurdo, y también trágico para los hombres, que intentaran construir una nueva sociedad y una nueva naturaleza humana en la Francia de 1789 o en la Rusia de 1917? Tal es la teoría conservadora de la historia.

En algún lugar John Morley comparó la filosofía conservadora de la vida con una débil esperanza de que las cosas bien podrían ser mejores, agitándose débilmente junto a una convicción gigantesca de que las cosas bien podrían ser mucho peores. Por supuesto, algo de esto hay. Pero, en realidad, no demasiado. Uno no se imagina a los grandes conservadores —Burke, Disraeli, Churchill o De Gaulle— agitándose débilmente ante nada, físico o mental. Tampoco imaginamos a Max Planck, quien realizó uno de los dos o tres mayores y más audaces descubrimientos modernos en física, estremeciéndose ante lo nuevo y lo incierto, a pesar de que adoraba el pasado e insistía en que su teoría surgió de y fue descubierta a partir tanto del pensamiento físico antiguo y tradicional como del actual. En su ensayo sobre el talento individual y la tradición T. S. Eliot ha escrito como un tradicionalista confirmado y como un revolucionario en la forma poética y en las imágenes. El talento individual es, simplemente, impotente, y está condenado a girar sobre sí mismo, si carece de una tradición escogida con la que trabajar.

Prejuicio y razón

Uno de los ataques más audaces de Burke a la Revolución estriba en su notable tratamiento del prejuicio en sus *Reflections:*

Soy suficientemente descarado para confesar que en esta época de ilustración nosotros somos generalmente hombres de sentimientos no educados; que en vez de abandonar todos nuestros viejos prejuicios los apreciamos en un grado considerable... y cuanto más generalmente hayan prevalecido, más los apreciamos.

Para Burke, «prejuicio» es una destilación de una forma total de conocer, de entender y de sentir; una forma que él vio como algo que estaba en contraste total con las formas de pensamiento que florecieron en la Ilustración francesa y luego, de manera trascendental, en la Revolución. Esas formas dieron la mayor importancia a la razón pura, a la deducción estricta de la clase que se encuentra en la geometría, y sostuvieron la luz de la búsqueda de la verdad *individual* en contra de lo que se inscribía en la tradición y la experiencia. Para los revolucionarios declarar algo «contrario a la naturaleza y contrario a la razón» era suficiente para proscribirlo eternamente de la organización política.

Sin embargo, Burke replicó, lo mismo que Vico un siglo antes, que la forma geométrica del razonamiento no tiene sino los usos más limitados en los asuntos humanos. Los seres humanos necesitan, para su educación y progreso un tipo diferente de razonamiento, uno que surja de los sentimientos, de las emociones y de una gran experiencia, tanto como de la lógica pura. El prejuicio tiene su propia sabiduría intrínseca, una que es anterior al intelecto. El prejuicio «es de aplicación inmediata en la emergencia; compromete previamente a la mente en una firme dirección de sabiduría y virtud y no deja al hombre dudando en el momento de la decisión, escéptico, confundido e irresuelto».

Para Burke el prejuicio es un epítome, en la mente individual, de la autoridad y sabiduría que yace en la tradición. Era el tipo de sabiduría que los filósofos iusnaturalistas y especialmente los *philosophes* se deleitaban presen-

tando como una mera superstición. «Con ellos», escribió Burke, «es suficiente motivo para destruir un esquema antiguo de cosas el que sea antiguo. En cuanto a lo nuevo, no se sienten en ningún modo temerosos en relación a la duración de una construcción que ha crecido rápidamente, con precipitación; porque la duración no es nada para aquellos que piensan que poco o nada se ha hecho antes de su época». Evidentemente, lo que Burke está desafiando es un tipo de pensamiento que alcanzó prominencia con los humanistas italianos en el siglo XV, que resurgió nuevamente con los *philosophes,* y que estaría estrechamente asociado con el pensamiento intelectual a lo largo de los siglos XIX y XX, para ser vistos en los despreciados «sofistas, calculadores, y economistas» de Burke, siempre comprometidos tratando de pensar por toda sociedad y todo gobierno sin moverse lo más mínimo de sus sillas.

El asalto de Burke contra el racionalismo puro a través de la alabanza del inconsciente, de lo prerracional y lo tradicional encontró apoyo en gran parte del pensamiento del siglo XIX. Irónicamente, la idea burkeana del prejuicio alimentó el acopio de ideas democráticas de la voluntad del pueblo, puesto que la idea de Burke era, sobre todo, una referencia al tipo de sentido, entendimiento y conocimiento que es *común* entre los individuos de una nación, no algo que es la propiedad exclusiva de una elite intelectual. El «prejuicio» de Burke estaba diseñado para oponerse al gnosticismo, esa enfermedad de la intelectualidad occidental a la que Eric Voegelin, el sucesor de Burke en el siglo XX, dedicó toda una vida para seguirla desde la cristiandad primitiva hasta los humanistas del Renacimiento, pasando por los racionalistas de la Ilustración y, en nuestra propia época, por los socialistas marxistas y los freudianos. La idea misma de *gnosis* y de una elite intelectual única calificada para expresarla e interpretarla repugnaba a Burke. Sólo en este aspecto hay, sin duda, una afinidad entre él y Rousseau, autor de la teoría de la volun-

tad general. La voluntad general era, según Rousseau, la voluntad colectiva *después* de que ésta hubiera sido expurgada de lo tradicional y de lo puramente experimental. Para Burke la «voluntad general» verdadera tendría que ser el resultado de un desarrollo de lo tradicional en la conciencia popular.

Después de Burke pocos utilizaron la idea de «prejuicio», pero sobre su base se formó un legado perdurable, uno que completó la ruta del racionalismo superficial iniciada por los pensadores iusnaturalistas de la Ilustración y a la que Bentham y sus seguidores dieron su forma utilitaria. El interés siempre creciente que encontramos en el siglo XIX por lo prerracional, por las fuentes de motivación y juicio que o bien se encuentran más allá del pensamiento individual o bien en profundidades del mismo que, sencillamente, eran desconocidas para Voltaire y Diderot o, en no menor grado, en toda la esfera del pueblo o del sentido y del sentimiento popular, puede rastrearse en las corrientes de pensamiento puestas en marcha por los primeros conservadores.

Tocqueville partía evidentemente del uso que Burke dio al término «prejuicio» cuando escribió: «Lo que ocurriría si todos se comprometieran a formar sus opiniones y a buscar la verdad por senderos aislados, sólo transitados en solitario, es que jamás ningún número apreciable de hombres se uniría en una creencia común.» Newman, en su *Grammar of Assent,* quiso decir, con su «sentido ilativo», con su inclusión explícita del «buen sentido» y «sentido común», precisamente lo que Burke había querido decir con «prejuicio». Fue Newman también quien observó que los hombres morirán por un dogma sin ni siquiera tomarse la molestia de buscar una conclusión. Y más tarde Chesterton advirtió que el soldado meramente racional no luchará y que el amante racional no se casará. A principios del siglo Disraeli declaró la guerra a aquellos hombres de Estado que buscaran «formar las instituciones

políticas sobre principios abstractos de ciencia teórica, en vez de permitir que surjan del curso de los acontecimientos».

Hay todo un tipo de conocimiento comprometido con el interés conservador por el prejuicio en el comportamiento humano. Es el tipo de conocimiento que William James describió como «el conocimiento de» en contraste con «el conocimiento sobre». El primero es el conocimiento que adquirimos simplemente a través de la experiencia, a través de la exposición directa a la vida o por lo menos a las áreas más importantes de la vida. Su esencia es el sentido práctico. Se convierte en una parte integral de nuestras personalidades porque su origen reside en el proceso de habituación, de convertir en predisposición generalizada o «instinto» el conocimiento obtenido a través del experimento, consciente o inconsciente, y de los normales ensayos de prueba y error. James adujo que el segundo tipo de conocimiento es aquel que adquirimos del libro de texto, de aprender *acerca* de algo que puede ser presentado en la forma de principio abstracto o general, algo que es susceptible de formularse prescriptivamente y en su momento más resplandeciente puede exponerse de manera lógica. Si las virtudes culminantes del primer tipo de conocimiento son la inmediatez y el sentido práctico, la abstracción y la generalidad lo son del segundo tipo. El conocimiento *acerca* de la música o de la pintura puede adquirirlo cualquiera mediante el estudio. Pero el conocimiento *de* la música o del arte requiere, en el sentido de James, la clase de experiencia personal que sólo los músicos y pintores o escultores tienen y pueden tener. Cualquier imaginación activa puede presentarse haciendo valer principios o leyes de gobierno, pero solamente alguien con un rico conocimiento *de* puede proporcionar los medios prácticos para dirigir o participar de cualquier otra forma en un gobierno de hecho.

Ésta es la distinción entre tipos de conocimiento que se

encuentra detrás de la crítica conservadora de todo utopismo político y de una gran parte de la reforma política. Los conservadores argumentan que el utopista y el reformista se parecen en que saben mucho acerca de principios e ideales pero, desgraciadamente, muy poco acerca del sentido de oportunidad, acerca del sentido práctico y del *know how* que esperamos de cualquier artesano, desde el cargador hasta el cirujano. De la devoción habitual a las reglas, principios y abstracciones, hay una tendencia inevitable a tratar con masas de personas más que con las personas tal como las encontramos realmente, como individuos concretos, como padres, informadores, trabajadores, consumidores y votantes.

Michael Oakeshott planteó el asunto con precisión en un notable ensayo sobre el «racionalismo en la política». Oakeshott hace esencialmente la misma distinción entre clases de conocimiento que hizo James, usando las expresiones «conocimiento de la técnica» para uno y «conocimiento práctico» para el otro. El primero es el que puede adquirirse mediante la inteligencia, a través del libro, la enseñanza o la habilidad para el raciocinio. Es vasto en reglas, prescripciones y generalizaciones. El segundo está limitado estrictamente a la experiencia, al esfuerzo para hacer algo y a la elaboración de lo que se aprendió como una parte inalienable del pensamiento y la propia personalidad. Oakeshott argumenta que lo que nosotros llamamos racionalismo político en el pensamiento moderno de Occidente es la suma y la glorificación del conocimiento técnico, de lo que James llamó el conocimiento «sobre».

La historia moderna de Europa, dice Oakeshott, está «plagada de los proyectos de la política del Racionalismo». Según la formulación de Oakeshott, la política del Racionalismo se encuentra detrás de cada utopía, de cada gran generalización acerca del «curso de la historia» o de «la naturaleza del hombre», de cada constitución instantánea para un nuevo Estado o una asociación de cualquier

tipo, y de cada ley de reforma total. Más aún, «el Racionalismo como afirmación de que lo que he llamado conocimiento práctico no es en absoluto conocimiento, sino la afirmación de que, propiamente hablando, no hay conocimiento que no sea conocimiento técnico». De ahí el origen del familiar lamento en la historia de la humanidad de que los gobiernos estén en manos de ingenieros, tecnócratas y otros especialistas académicos. De ahí la gran bendición que racionalistas políticos tales como los *philosophes* del siglo XVIII otorgaron a los «déspotas ilustrados». Era mucho más conveniente, para imponer las reglas propias del comportamiento político a una población, contar desde el principio con un déspota dócil. Pero si uno no disponía de un déspota dócil no sería inoportuno, de ser posible, crearlo. Porque la transmisión de inspiración racionalista al pueblo puede ser, en el mejor de los casos, lenta y vacilante si confiamos en los procesos ordinarios de participación o representación. A través de la historia, por lo tanto, en dondequiera que ha florecido el pensamiento racionalista ha existido el sueño ya sea de una gran inteligencia singular o de alguna clase pequeña de inteligencias para gobernar directa y omnicomprensivamente al pueblo, concebido como una masa homogéna, deshaciéndose de una vez por todas de los tipos de gobierno que se fundan sobre la mera usanza y costumbre, hábito, uso y tradición, y sobre los cuerpos representativos, comisiones semipúblicas y otros cuerpos, mediaciones judiciales así como otras restricciones sobre la razón deductiva pura.

Burke fue uno de los primeros en ver que la mente del racionalista político se inclina naturalmente hacia un tipo de imperialismo interno: «imperialismo democrático» como Irving Babbitt lo caracteriza en su libro *Leadership and Democracy*. Esto es, dada la atribución a la razón individual de la capacidad de gobernar directamente sobre un pueblo, resulta fácil y tentador dar un

paso más y aumentar el ámbito de gobierno de esa razón, desde lo puramente político y legal hasta lo económico, social, moral y espiritual. Fue con grupos intelectuales liberales y socialistas en la mente, que Babbitt escribió: «Ningún movimiento ilustra más claramente que el movimiento supuestamente democrático la manera en que la voluntad de minorías altamente organizadas y decididas puede prevalecer sobre la voluntad de la masa inerte y desorganizada.»

Desde el punto de vista conservador, sólo el prejuicio, en el sentido de Burke, puede mantener unida a la ciudadanía en oposición al tipo de tiranía que el racionalismo en el gobierno impone a veces sobre el pueblo. Burke tenía en mente a los racionalistas jacobinos cuando escribió las palabras siguientes: «Es imposible no observar que en el espíritu de esta distribución geométrica y de este arreglo aritmético, estos pretendidos ciudadanos tratan a Francia exactamente como a un país de conquista.» Ésta es la crítica a la burocracia y a la mentalidad racionalista burocrática que hacen los conservadores, y también de cuando en cuando, los liberales y socialistas, que ha surgido constante y activamente desde que Burke la dirigiera contra los «geómetras» jacobinos.

Burke, y en general los conservadores, han visto que casi toda la voluntad de resistencia que comúnmente se afirma es resultado del conocimiento interno de los derechos naturales o de los instintos internos de libertad, resulta, en cambio, de los prejuicios construidos históricamente con lentitud en el pensamiento del pueblo: prejuicios acerca de la religión, la propiedad, la autonomía nacional y los roles de larga tradición en el orden social. Éstos, no los derechos abstractos, son el poder impulsor en las luchas de los pueblos por la libertad que nosotros honramos.

Autoridad y poder

La autoridad, al igual que la propiedad, es uno de los dos conceptos centrales de la filosofía conservadora. Esto no desplaza a la libertad como un valor conservador; después de todo, la preocupación reiterada de Burke en sus discursos acerca de los colonos norteamericanos, y de aquellos sobre los pueblos de la India e Irlanda fue la libertad de los seres humanos para vivir según sus propias costumbres y tradiciones. Ésta fue la base invariable de sus acusaciones a lord North, Grenville y lord Hasting: su uso del «poder coercitivo» para destruir o debilitar la autonomía.

Sin embargo aún es necesario ver la prioridad del orden y la autoridad en el tratamiento que hace Burke de la libertad. «La única libertad que yo propongo», declaró en sus *Reflections,* «es una libertad conectada con el orden; que no sólo existe junto con el orden y la virtud, pero que no puede existir de ninguna manera sin ellas». El primer requisito de una sociedad, continúa Burke, es que los medios existen para la restricción de las pasiones de los hombres. Es importante que «las inclinaciones del hombre deban ser obstruidas frecuentemente, su voluntad controlada, y sus pasiones someterse a sujeción».

Burke pensó que el defecto fatal de la escuela de los derechos naturales fue su indiferencia a los muros de autoridad representados por las tradiciones y los códigos sociales. Rousseau y otros se ocuparon de la libertad sólo a la luz de las exigencias del individuo y del Estado. Pero esto, argumentaban Burke y los demás conservadores, es ignorar las exigencias de entidades como la familia, la religión, la comunidad local, el gremio y otras instituciones que eran, todas ellas, estructuras de autoridad y que requerían todas un grado sustancial de autonomía —esto es, de libertad corporativa— para realizar sus funciones necesarias. El problema de la libertad, insistió Burke, es insepa-

rable de un triángulo de autoridad, que involucra al individuo y al Estado pero también a los grupos intermedios entre estas dos entidades.

Hay un inexpugnable elemento de feudalismo en la teoría conservadora de la autoridad. Casi todos los conservadores del siglo XIX —incluidos Burke, Bonald, Coleridge, Hegel y Disraeli— eran admiradores desenfadados de la Edad Media. Pocos cambios en el pensamiento fueron más abruptos durante el siglo que el paso del odio ilustrado a lo feudal al amor conservador por éste y por el modelo que proporcionó para abordar las presiones políticas y económicas de la modernidad. Otto von Gierke escribió a finales de siglo acerca de la Edad Media en una forma que casi todos los conservadores hubieran aceptado:

> De la idea fundamental del organismo social, la Edad Media dedujo otra serie de ideas. En primer lugar, se desarrolló la noción de pertenencia a un grupo para retratar las posiciones ocupadas por los individuos en los diversos grupos eclesiásticos y políticos... de tal manera que los individuos que eran los elementos de estos cuerpos se concebían, no como unidades aritméticas iguales, sino como miembros de grupos sociales y por lo tanto diferenciados unos de otros.

Para Burke y para otros conservadores, la historia moderna podía ser vista adecuadamente como un declive sostenido desde la síntesis feudal medieval de autoridad y libertad. En el derecho medieval la «libertad» era, en primer lugar, el derecho de un grupo corporativo a su debida autonomía. El panorama total de la historia occidental podría verse como la desintegración de esta concepción corporativa y social en una dominada por las masas de individuos. La filosofía de la historia de Tocqueville implícita en su libro *La democracia en América,* es una en la que tanto el Estado político como el individuo aumentan su importancia a expensas de los lazos sociales con los que

ambos estaban enormemente limitados durante la Edad Media. La autoridad se manifestaba entonces como una cadena, análoga a la cadena del ser que dominó la teología medieval. Tanto la libertad como la autoridad eran aspectos ineludibles de una cadena de grupos y asociaciones que surgían desde el individuo hasta la familia, la parroquia, la Iglesia, el Estado y culminaban en Dios. Este sentido de la autoridad como una cadena o jerarquía desempeñó un papel esencial en la perspectiva conservadora de la sociedad.

La perspectiva de Burke sobre la adecuada concepción de la autoridad dentro del Estado se expone lúcida y atinadamente en su libro *Thoughts and Details on Scarcity,* escrito en 1795 en respuesta a la solicitud del entonces primer ministro Pitt. Pitt pidió a Burke su consejo acerca de la aproximación conveniente que el gobierno debería hacer en caso de un desastre interno como, por ejemplo, severa hambruna. ¿Qué organización de los poderes gubernamentales debería predominar? La respuesta de Burke fue tajante y directa al grano. La organización debería ser la misma, tanto en épocas normales como excepcionales:

> El Estado debería confinarse a lo que concierne al Estado o a las criaturas del Estado, a saber, el establecimiento externo de la religión, su magistratura, su fuerza militar terrestre y marítima, sus rentas, las corporaciones que deben su existencia a su mandato; en una palabra, a todo lo que es verdadera y apropiadamente público, a la paz pública, la seguridad pública, el orden público, y a la propiedad pública.

Pero *no,* subraya Burke, a los problemas y necesidades de la esfera privada. En esto no hay la más mínima diferencia entre Burke y su amigo Adam Smith. De hecho, en *The Wealth of Nations* de Smith, el gobierno puede tomar a su cargo de manera legítima la educación y ciertas otras actividades que son necesarias para el bienestar público y

que no se pueden encomendar a la iniciativa privada. Pero Burke calla respecto a estos aumentos de la responsabilidad del gobierno con sus ciudadanos. A pesar de las insinuaciones ocasionales que de vez en cuando se dan entre quienes a sí mismos se denominan conservadores burkeanos en el sentido de que Burke siguió un son distinto al de Adam Smith, no hay de hecho una diferencia seria entre ellos sobre la función del gobierno. Es un hecho establecido que la admiración de Burke por *The Wealth of Nations* de Smith era inmensa, tan grande como lo fue por la primera obra de Smith, *Theory of Moral Sentiments,* que Burke reseñó con una alabanza casi extravagante en su *Annual Register.*

La estructura feudal-conservadora de la autoridad política es también intensa en el libro de Burke *Thoughts and Details.* Acerca de los poderes gubernamentales Burke escribe que:

> A medida que descienden del Estado a una provincia, de una provincia a una parroquia, y de una parroquia a una casa privada aceleran su caída. *No pueden* hacer el deber inferior y, en la medida en que lo intentan seguramente fallarán en el deber superior. Ellos deberían conocer las diferentes esferas de las cosas; lo que pertenece a la ley y lo que sólo las costumbres pueden regular. Los grandes políticos pueden apoyarse en éstas, pero no pueden legislarlas.

El *laissez-faire* y la descentralización son soberanos en Burke.

En la obra conservadora la perspectiva esencialmente feudal de la autoridad prevaleció en Alemania, Francia y otras partes de Europa. La *Teoría del poder* de Bonald, publicada un año antes de la muerte de Burke y con un reconocimiento al estímulo de las *Reflections* de Burke, adelantó una filosofía de la autoridad y del poder que pudo provenir directamente de Tomás de Aquino. La soberanía, declaró Bonald, existe sólo en Dios. Él delega esta so-

beranía de manera más o menos igual entre la familia, la Iglesia y el gobierno político. Cada porción de esta autoridad asignada por Dios debe contemplarse como suprema en su propio reino. La autoridad —y por lo tanto la libertad o la autonomía— de la familia es sacrosanta; ni el Estado ni la Iglesia pueden transgredir legítimamente las prerrogativas que pertenecen al parentesco. Precisamente lo mismo se sostiene para el gobierno y la Iglesia. Cada uno tiene su deber y adecuada autoridad en su propio ámbito. La tiranía consiste, escribió Bonald, en la transgresión de una esfera sobre otra. El poder total del Estado revolucionario en Francia provino de su injustificable invasión en las esferas de la familia y la Iglesia.

Éste era un punto de vista común. En Alemania, Hegel ofreció en su libro *La filosofía del derecho* una perspectiva sustancialmente parecida. Los poderes de la Iglesia, de la aristocracia, de la familia y del gobierno político se exponen de manera plural. El Estado nunca debe transgredir los derechos y autonomías de los grupos y estratos sociales más importantes. Haller construyó su completa y monumental *Teoría de las ciencias políticas y sociales,* alrededor de este pluralismo, de esta separación de esferas y de los derechos de todos los grupos y asociaciones, empezando con la familia. Nuevamente es instructivo recordar el mandato demaistreiano de construir una sociedad no meramente contrarrevolucionaria sino *opuesta* a la Revolución. Y esto hicieron los conservadores, empezando por Burke.

Nunca han abandonado estos principios de Estado y sociedad al conservadurismo, salvo bajo los estímulos de emergencias y necesidad política absoluta. Disraeli, Newman, Tocqueville, Bourget, Godkin, Babbitt, hasta llegar en nuestros días a conservadores tales como Oakeshott, Voegelin, Jouvenel y Kirk han subrayado sobre todo la necesidad imperativa de que el Estado político se mantenga tan lejos como sea posible de una intromisión en asuntos

económicos, sociales y morales; e, inversamente, de que haga todo lo que sea posible para fortalecer y ampliar las funciones de la familia, el barrio, y la asociación cooperativa voluntaria. Y en la práctica política de los dos últimos siglos, tanto en América como en países europeos, el sello distintivo de la política conservadora ha sido su mayor inclinación por el sector privado, por la familia y la comunidad local, por la economía y la propiedad privada y por una sustancial medida de descentralización en el gobierno, que pudiera respetar los derechos corporativos de las unidades menores del Estado y de la sociedad. A pesar de lo extravagante que a primera vista pueda parecer atribuir la etiqueta de feudal a productos norteamericanos tales como Coolidge, Hoover, Goldwater y Reagan —o a sus equivalentes británicos— sus filosofías de gobierno merecen en cualquier caso la etiqueta.

Lo que Burke, Bonald y Hegel comenzaron a este respecto permaneció como una firme herencia durante todo el siglo XIX. Newman, en uno de los pocos fragmentos que escribió acerca del gobierno, vio la adecuada autoridad en el Estado como basada en los cuatro principios de *coordinación, subordinación, delegación y participación,* en ese orden. En conjunto, éstos son esencialmente feudales. En Francia los escritos críticos de Bourget y las novelas de Barrés ofrecen perspectivas similares de la autoridad. En ambos encontramos un énfasis sobre el vínculo social, la insignificancia relativa del individuo, el amor por la tradición, la jerarquía y el heroísmo; y además, como lo enunció Bourget, «la disposición de feudalizar y descentralizar todo lo político».

Uno de los legados de la perspectiva conservadora-feudal del gobierno y la sociedad es el de los cuerpos autónomos semipúblicos en el reino, libres de la responsabilidad directa de la legislatura o del pueblo. Lord Keynes reconoció la sabiduría conservadora a este respecto, reclamando un mayor uso de tales cuerpos en los asuntos económi-

cos y sociales de una nación, quitando de este modo una carga al Estado y quizás al mismo tiempo cortando las raíces de lo que de otra manera podría ser una burocracia sin fin. Por supuesto que en la Edad Media abundaban grupos como éstos, y no pocos permanecieron intactos en Europa mucho tiempo después de que la idea de un Estado directo y centralizado se pusiera en circulación. Grupos tales como la Comisión de Subvenciones Universitarias en Inglaterra y la Reserva Federal en Estados Unidos constituyen ejemplos obvios, a pesar de que parece que ninguno durará mucho tiempo, dada la oposición constante de los elementos populistas y de la democracia directa. Los tribunales han tenido privilegios extraordinarios en la sociedad medieval, y han continuado en Occidente con un cierto grado de autonomía feudal, por lo menos en comparación con el estatus de los tribunales en las naciones totalitarias. El Tribunal Supremo —también objeto de ataques casi incesantes de los populistas y de los socialdemócratas— siempre ha sido en muchos sentidos la rama de gobierno favorita en los corazones de los conservadores norteamericanos. Hasta principios del siglo XX la voz del conservadurismo fue la que hizo posible la elección indirecta de senadores de Estados Unidos. El Senado fue concebido por los Forjadores como la cámara de los «conservadores», comparable a su modo con la Cámara de los Lores en Inglaterra. Mejor entonces para los senadores realizar campañas directamente entre los votantes, y ordenar sus elecciones según las legislaturas estatales, otro ejemplo de la preferencia del conservadurismo por el gobierno indirecto y sus instituciones mediadoras y salvaguardadoras. Se buscará en vano en la historia del pensamiento conservador cualquier cosa que se parezca a la filosofía de «un hombre, un voto». Los conservadores lucharon en los Estados Unidos tan tenazmente como pudieron por la elección indirecta de los funcionarios públicos en las comunidades locales y en los Estados así como

en el gobierno nacional, del mismo modo que los conservadores ingleses lucharon por los «burgos» podridos y por el fortalecimiento de la Cámara de los Lores. Los conservadores, ya fueran Demócratas o Republicanos, se opusieron a cada paso a las medidas altamente democráticas de iniciativa, revocación y referéndum que se introdujeron en los Estados norteamericanos a comienzos de siglo.

La Constitución de los Estados Unidos fue una obra muy conservadora cuando quienes la diseñaron concluyeron sus tareas en Filadelfia. Los principios conservadores de división de poderes, de pesos y contrapesos, de gobierno indirecto y limitaciones internas, para evitar en general tendencias posibles en el gobierno nacional que siguieran el camino de los gobiernos europeos, se reconocían casi en cualquier parte de la Constitución. Las libertades de los individuos se protegerían mejor si se aseguraba que el gobierno nacional no pudiera interferir de ninguna manera, salvo en rarísimas circunstancias, en las autoridades de los Estados ni, dentro de ellos, en las comunidades locales. Cuando se presentó la idea de una declaración especial de derechos, Alexander Hamilton habló en su contra por casi todos los conservadores. En primer lugar, dicha declaración era innecesaria; la Carta Magna en Inglaterra y peticiones de derechos posteriores eran apropiadas y valiosas simplemente porque había poco, por no decir ninguno, poder del pueblo reconocido; se había rendido a la monarquía. «Aquí», escribió Hamilton, «el pueblo no cede nada; y como lo retiene todo, no tiene necesidad de reservas particulares».

La libertad de los individuos y de los organismos locales y regionales podía protegerse mejor y combinarse con oportunidades para su más libre desarrollo y prosperidad, evitando cuidadosamente prescripciones sobre los mismos en la Constitución. Las libertades, individuales y comunales existían, por así decirlo, en los intersticios de la

Constitución. De ahí la oposición de Hamilton a una declaración de derechos separada.

> ¿Por qué declarar que las cosas no deberán hacerse cuando no hay poder para hacerlas? ¿Por qué, por ejemplo, debe decirse que la libertad de la prensa no se restringirá cuando no se otorga ningún poder mediante el cual se puedan imponer restricciones? Por otra parte si fuera a hacerse una mención gratuita de tal libertad en la Constitución, sería peligroso, en primer lugar, elevarla sobre otras posibles libertades, no menos importantes, pero penalizadas mediante su omisión en el documento.

En cualquier caso, continuó Hamilton, «¿Qué significa una declaración de que la libertad de prensa deberá ser inviolable? ¿Qué es la libertad de prensa? ¿Quién puede darle una definición que no deje la máxima amplitud para su evasión?». La larga y a menudo tortuosa historia de la Primera Enmienda sugiere que Hamilton y sus compañeros conservadores no carecían de cierta perspicacia profética. En el fondo, su doctrina de las libertades era esencialmente la del derecho medieval: que la mejor forma de servirlas es con la doctrina de la máxima libertad para los organismos corporativos, tales como la familia, el dominio, la corporación; y también mediante el principio de la separación, de la localización o regionalización, y de la competencia entre los poderes. Una y otra vez la historia constitucional de Estados Unidos es la historia del conflicto entre aquellos que insisten en la maximización de los derechos *individuales* y aquellos que insisten en las autonomías de los derechos *corporativos* de los Estados y de las comunidades locales.

No dejemos, sin embargo, que se piense que los conservadores han estado o están a favor de un gobierno central débil. Lejos de esto, la distinción que hizo Tocqueville en *La democracia en América* entre *gobierno* y *administración* está implícita al menos en casi todo el pensamiento conservador. El primero, escribió Tocqueville, debe ser fuerte

y estar unido. La última es la que debe, en interés tanto de la libertad como del orden, estar tan descentralizada, localizada y, en general, dejarse notar tan poco como sea posible. De Maistre declaró que el verdugo público era la piedra de toque distintiva del poder gubernamental sobre el pueblo. Tendemos, escribe, a alejarnos de él: «Y aún así toda la grandeza, todo el poder y la subordinación radican en el verdugo; él es el horror y el vínculo de la asociación humana.» De Maistre se burla del común aprecio de la gente por el soldado y su repugnancia por el verdugo. El soldado mata y mata; su causa cambia constantemente; nunca tiene suficiente y es una amenaza constante al gobierno civil. Los verdugos, sin embargo, son poco numerosos, indiscernibles y constantes en su propósito: están para prevenir así como para castigar el crimen. «Ya que el crimen es parte del orden mundial», escribió de Maistre, «y ya que sólo puede ser controlado mediante el castigo, una vez que se prive al mundo del verdugo entonces todo orden desaparecerá con él». Sin embargo, de la posición central del gobierno no se sigue que éste deba tener una competencia ilimitada, ser responsable de la existencia diaria, estar siempre presente en nuestras vidas y, lo que es peor, ser supuesto maestro moral, guía hacia la virtud y madre del espíritu.

Burke advirtió que el precio de la erradicación o erosión de todas las autoridades naturales en una sociedad sería una dominación militar creciente del gobierno. No hay alternativa a esto, escribe al final de sus *Reflections,* «porque ustedes han destruido diligentemente todas las opiniones y los prejuicios... todos los instintos que sostienen al gobierno... Ustedes establecen proposiciones metafísicas que infieren consecuencias universales, y luego pretenden limitar la lógica mediante el despotismo». La mayoría de los conservadores de la corriente principal han presentado el problema de la autoridad en estos términos burkeanos. Burckhardt, que detestaba el tipo de individualis-

mo que había encontrado en el Renacimiento italiano, en sus «humanistas» desarraigados en guerra contra todo lo tradicional y comunal, y siempre deseosos de servir al nuevo dinero y al nuevo poder de la Italia renacentista, vio el futuro de Occidente en términos burkeanos. Pensó que la glorificación de la naturaleza humana, la creencia en la bondad intrínseca de los individuos, era una fuerza capaz en sí misma de destruir el tejido social, dejando así a los seres humanos de ese momento como sujetos desprotegidos frente a una nueva raza de «comandos amotinados».

No existía un verdadero conflicto, argumentaban los conservadores, entre las necesidades del gobierno político y las exigencias de autonomía de las esferas social y moral. «Como tales divisiones de nuestro país se han formado por hábito y no por una súbita sacudida de la autoridad, no son sino pequeñas imágenes del gran país en las que el corazón encontró algo que podría saciar. El amor a la totalidad no se extingue por esta parcialidad subordinada.» Esas palabras fueron escritas por Burke en su denuncia de los esquemas franceses de «simetría geométrica» del Estado, de una centralización del poder en nombre de la razón que no sólo destruiría todas las «hosterías y lugares de descanso» y «nuestros barrios y conexiones provinciales» sino que «confundiría a todos los ciudadanos... en una masa homogénea».

El amplio impacto del utilitarismo benthamita fue lo que mantuvo vivas las perspectivas de Estado y soberanía de Burke y Bonald durante el siglo XIX. La aversión a esta filosofía que encontramos en las páginas de Newman, Disraeli y en la mayoría de los pensadores conservadores fue lo que siguió a la aversión inicial de Burke y Bonald a las leyes naturales y al derecho natural individual en general. Bentham poseía una brillantez de pensamiento, y también un mesianismo mucho mayor que cualquiera de los *philosophes,* con excepción de Rousseau; y fue capaz de atraer seguidores, muchos de ellos reformadores ejempla-

res del gobierno, algo que Rousseau nunca logró, salvo en la medida en que su actitud nihilista hacia toda desigualdad en la sociedad procurara una inspiración generalizada a los revolucionarios y buscadores de poder. Para Bentham la percepción de la diversidad pluralista, de la mezcla de lo viejo y lo nuevo, de lo puramente local o regional, sobre todo de lo tradicional —«huellas sórdidas del pasado»— era suficiente para inspirar rabia. Su principio panóptico, primero limitado a las prisiones, se convirtió, antes de su muerte, en el epítome de su gélido racionalismo en relación a todas las disposiciones humanas, asilos, escuelas, fábricas, etc. Su «mayor bien para el mayor número» era un detalle que se obtenía demasiado literalmente a través de un «cálculo de felicidad», y Bentham parece no haber dudado nunca de que los «dos amos soberanos» del hombre eran la búsqueda del placer y el rechazo del dolor. Las características sociales, culturales, incluso raciales o étnicas eran, según la perspectiva de Bentham, irrelevantes e inmateriales.

Tocqueville pudo haber tenido en mente la democracia benthamita cuando escribió acerca del tipo de poder sobre las vidas humanas que, ante todo las democracias, debían temer en sí mismas:

> una multitud innumerable de hombres, todos iguales y semejantes, que se esfuerzan incesantemente en procurarse los placeres pequeños y mezquinos con los cuales saciar sus vidas... [por encima de ellos] un poder inmenso y tutelar... absoluto, instantáneo, constante, prudente y suave... hasta que cada nación quede reducida a nada mejor que a una multitud de animales tímidos y diligentes, de la que el gobierno es el pastor.

De Burke en adelante el pensamiento conservador ha tenido esta perspectiva del despotismo democrático en el primer plano de su consideración de la democracia. «Una democracia perfecta», escribió Burke, «es la cosa más vergonzosa en el mundo. Así como la más vergonzosa tam-

bién es la más atrevida». Esto es, la más osada en relación al orden social y a sus autoridades inherentes y autónomas. Bonald escribió: «La monarquía reconoce instintivamente a la sociedad y a sus grupos constitutivos, mientras que la democracia busca constantemente suplantarlos.» Irving Babbitt, en su estudio sobre la democracia y el liderazgo, vio en la democracia un «imperialismo» inextirpable que busca constantemente llevar la diversidad de la sociedad bajo su propio molde uniforme e igualitario.

Burke y Bonald culparon a las fuerzas democráticas de la Revolución del gran incremento de la burocracia del gobierno. Una vez que el Estado comienza a sustituir con su propia autoridad y patrón distintivo las innumerables formas de la sociedad no hay alternativa a una burocracia siempre creciente. Tocqueville llegó más lejos al declarar que la democracia y la burocracia son tan semejantes en espíritu que se puede predecir el avance de la democracia por el avance de la burocracia y viceversa.

De este modo también hay una estrecha afinidad entre la democracia y la ampliación y nivelación de la guerra. La Revolución, como todos los primeros conservadores señalaron, fue la que instituyó por primera vez en la historia el reclutamiento nacional, la famosa *levée en masse*. De repente la guerra perdió el carácter limitado que tuvo en la era prerrevolucionaria, con propósitos más o menos limitados —normalmente dinásticos o territoriales—, un orden fijo de batalla y una gran cantidad de ceremonial posfeudal. Con los ejércitos revolucionarios en marcha, la guerra se convirtió en la cruzada de la libertad, la igualdad y la fraternidad que inevitablemente trajo consigo los ejércitos cada vez mayores y con propósitos siempre expansivos que se vieron en el siglo XIX. Taine observó que la democracia coloca una mochila de soldado en cada hombre al concederle la cédula electoral. Durante el siglo XX la guerra masiva del tipo que antes sólo había sido un presagio se convirtió en realidad con la Primera Guerra

Mundial, al encerrar a millones de hombres en un matadero militar, suplantando todo el antiguo arte de la guerra con ejércitos enormes, casi inmóviles, arrojándose sistemáticamente granadas uno al otro, siendo el premio en una batalla poco más que el avance de unos pocos cientos de yardas. Winston Churchill escribió: «La guerra, que solía ser cruel y grandiosa, se ha convertido ahora en algo sórdido y cruel.» Todo, añadió Churchill, porque la ciencia y la democracia esconden un gran igualador. Fue en Inglaterra, entre las guerras mundiales, que el conservador mayor general Fuller dio extensión y envergadura históricas a las palabras de Churchill, mostrando en detalle la estrecha relación histórica entre la expansión de la base demográfica y política del Estado nacional, y la expansión del patrón total de guerra en Occidente: su masa en términos puramente humanos, el armamento cada vez más letal, y especialmente, la ampliación de los objetivos de guerra, de los simples objetivos territoriales y dinásticos a los ideológicos y morales. Como han señalado Fuller, Dawson, Churchill y otros conservadores, en la época feudal la guerra estaba limitada en casi todos sus aspectos: por su tecnología, el número de los implicados, su código de caballería, por contrato u obligación limitadas para prestar servicio y por las interdicciones de la iglesia. Al comienzo de la Segunda Guerra Mundial, en contraste, las sociedades democráticas de Occidente habían alcanzado objetivos ilimitados, términos de rendición incondicionales, armamento que podía matar por cientos de miles, y mayor muerte y devastación en un solo año que en todas las anteriores guerras juntas.

Las masas representan aún otra perspectiva del tratamiento conservador del poder político: las masas y su relación con la centralización y el engrosamiento del poder en el Estado occidental. Uso el término «masas» aquí en el sentido en el que lo encontramos en las obras de Ortega y Gasset y Hannah Arendt, entre muchos otros: un agrega-

do discernible menos por su número que por su falta de estructura social interna, tradición integradora y valores morales compartidos. Burke pensó que uno de los efectos de la peculiar forma de nihilismo de la Revolución era su efectiva desocialización de los seres humanos, la atomización de la población por medio de su destructividad de los vínculos sociales tradicionales. De este modo Burke se refiere a la Revolución que «despedaza los grupos de su comunidad subordinada, y la convierte en un caos de partículas elementales asociales, aciviles y desconectadas». En alguna otra parte escribe que el gobierno revolucionario ha «intentado confundir, tanto como sea posible, a todo tipo de ciudadanos en una masa homogénea, y luego han dividido esta amalgama en un número de repúblicas incoherentes».

La idea de la masa se desarrolló y extendió ampliamente en el siglo XIX. De forma señalada Tocqueville pensó que uno de los grandes peligros de la democracia era, en primer lugar, su creación de la masa —a través del énfasis en la mayoría y de los valores igualitarios que tendían a igualar las poblaciones— y después, su dependencia creciente de la masa, que conducía a una dictadura plebiscitaria. Tanto Burckhardt, como Nietzsche y Kierkegaard, escribieron con aprensión acerca de la llegada de la sociedad de masas y su efecto desocializador sobre el individuo; un efecto que convertiría al gobierno en una combinación de guardián y déspota.

Existía, por tanto, una considerable tradición en el uso de las «masas» en el pensamiento occidental antes de que Ortega y Gasset publicara su libro *La rebelión de las masas* en 1930. Ortega pensó que había una relación estrecha, simbiótica, entre la creación de las masas en la vida moderna y la creación del Estado totalitario. ¿Cómo puede el Estado no ser total en su poder y responsabilidad, se pregunta Ortega, cuando la población que gobierna ha sido despojada de todas las formas de autoridad y funcio-

namiento que alguna vez hicieron de ella una organización social? En cambio, pensó «las masas sienten que el poder del Estado es suyo. A través y por medio del Estado, la máquina anónima, las masas actúan por sí mismas». Algo más tarde, y principalmente con la Alemania de Hitler en mente, Peter Drucker escribió que «la desesperación de las masas es la clave para entender el fascismo». Ninguna «rebelión de la multitud», ningún «triunfo de una propaganda sin escrúpulos», sino «la gran desesperación ocasionada por la ruptura del viejo orden y la ausencia de uno nuevo». Esto, concluyó Drucker en *The End of the Economic Man,* es el origen y la *raison d'être* del Estado totalitario. Hannah Arendt se limitó a repetir esta letanía conservadora acerca de las masas en su monumental *The Origins of Totalitarianism.*

Libertad e igualdad

No hay ningún principio más fundamental en la filosofía conservadora, que el de la incompatibilidad inherente y absoluta entre libertad e igualdad. Dicha incompatibilidad surge de los objetivos contradictorios de ambos valores. El objetivo constante de la libertad es la protección de la propiedad individual y familiar, palabra usada en su sentido más amplio para incluir en la vida tanto lo inmaterial como lo material. Por otro lado, el objetivo inherente de la igualdad consiste en cierto tipo de redistribución o nivelación de la desigualdad en la participación de los valores materiales e inmateriales de una comunidad. Más aún, todos los esfuerzos para compensar a través de la ley y del gobierno la diferencia innata de facultades mentales y corporales del individuo, sólo puede lesionar las libertades de los afectados, especialmente los más brillantes y capacitados. Ésta es, en pocas palabras, la perspectiva persistentemente asumida por los escritores conservadores, a

partir de Burke, acerca de la relación entre libertad e igualdad.

La denuncia de Burke de la Revolución francesa así como su diferenciación rigurosa respecto de la Revolución norteamericana se basó en gran medida sobre lo que él percibió como las soluciones diametralmente distintas de la libertad y la igualdad en los dos acontecimientos. La primera revolución, pensó Burke, estaba motivada solamente por el deseo de libertad: libertad de las colonias del gobierno británico y, a través de su constitución, libertad para el pueblo de un gobierno que podría querer imponer su voluntad ilegítimamente sobre los derechos inherentes de los ciudadanos individuales. Pero Burke pensó que desde el principio la Revolución francesa hizo de la igualdad y la nación los dos valores dominantes, ambos instrumentos posibles de tiranía operando consecuentemente la erosión de las condiciones sociales y morales de la libertad de los ciudadanos.

Burke contemplaba la Revolución francesa, su Declaración de Derechos, sus constituciones sucesivas y la multitud de sus leyes, como un esfuerzo odioso y sin precedentes para transferir la primacía de la libertad del individuo a la nación. El lema revolucionario para la nación, *une et indivisible,* no dejó grietas ni fisuras en el organismo político a través de las cuales pudieran surgir individuos enérgicos. Burke pensaba que la libertad que celebraban los jacobinos era esencialmente la libertad del pueblo como comunidad nacional para actuar contra todos los grupos, comenzando por la aristocracia y los monárquicos, que buscaban limitar o moderar de alguna forma esta comunidad monolítica. El tipo más alto de libertad no era la «libertad de» sino más bien la «libertad para»; en una palabra, *participar* en alguna comunidad o causa mayor que uno mismo. Ésta había sido la esencia del tratamiento revolucionario de la libertad que da Rousseau en su *Contrato Social.* En todas partes, escribió Rousseau de manera

exaltante, el hombre está encadenado a pesar de que nació libre. Romper las cadenas era el objetivo que Rousseau transmitió a todos los futuros revolucionarios y reformistas; pero con este mensaje vino otro más sutil pero más poderoso. La libertad verdadera estriba en el sometimiento total del propio individuo y de todas sus posesiones, incluyendo sus derechos, a la comunidad absoluta. Desde Rousseau hasta Lenin, ésta ha sido la interpretación esencialmente colectivista —o comunal— de la verdadera libertad.

El mensaje ha sido invariablemente objeto del incansable ataque de los conservadores. El poder es el poder, dijo en efecto Tocqueville: no importa que el poder sea ejercido por un hombre, una camarilla o el pueblo entero. Continúa siendo poder y por lo tanto es opresivo. Desde esta posición, expuesta por Burke desde el principio y de la que se hicieron eco inmediatamente de Maistre y Bonald, surgió la percepción conservadora de la naturaleza potencialmente despótica del gobierno popular. El pensamiento seductor de que el acrecentamiento de la base de poder disminuiría automáticamente el uso del poder, pues si no el pueblo se tiranizaría a sí mismo conduciría, según la argumentación de los conservadores, a una forma nueva de despotismo en la que el pueblo entero o una simple mayoría podría imponer su voluntad tiránica sobre las minorías, las elites creativas y otros organismos inferiores de seres humanos de la sociedad. Un conservador se burló de la perspectiva rousseauniana-jacobina de la libertad al escribir: «todas las mañanas el ciudadano podría mirarse al espejo mientras se rasura, y ver el rostro de la diezmillonésima parte de un tirano y la cara de un esclavo completo».

Ya se mencionó anteriormente la inclinación que tienen los conservadores por los grupos sociales intermedios y las comunidades en el orden social: aquellos que median entre el individuo y un poder político más grande. Esto se daba en el contexto de una teoría de la autoridad. Aquí es

importante subrayar en qué medida este mismo énfasis en los grupos intermedios se convirtió en la base de una perspectiva conservadora de la libertad. Los grupos de individuos —clases, comunidades, gremios y corporaciones— le parecieron tanto a Burke como a Tocqueville haber sido las víctimas principales de la Revolución de Francia: éstos, más que los individuos abstractos. Burke se refirió repetidamente a la violación de los derechos corporativos y comunales de los franceses por los jacobinos: derechos de parentesco, religiosos, económicos y de otro tipo de asociaciones.

Por lo tanto, está implícita en la defensa conservadora de los grupos en contra del soberano un pluralismo que se convertiría en una de las filosofías más distintivas de finales del siglo XIX. En varios momentos este pluralismo —y también el sindicalismo—, pudo haber sido adoptado, indistintamente, por las causas conservadoras, liberales y radicales, se hizo visible en el anarquismo proudhoniano y más tarde en el anarquismo de Kropotkin y después en el liberalismo de Mill, así cómo en el conservadurismo de Hegel, Tocqueville y Taine. La tesis común a todas estas causas es exactamente la contraria a la enunciada por Rousseau y los jacobinos. Las exigencias de los grupos intermedios a sus miembros no se añaden a la tiranía, sino a los refuerzos necesarios para la libertad de los individuos. Si los derechos de grupos tales como la familia, la comunidad y la provincia son invadidos por el Estado central —o más predeciblemente en nombre de individuos constantemente despojados de sus derechos naturales— los verdaderos muros de la libertad individual se derrumbarán con el tiempo. La posición conservadora, expuesta de la forma más elocuente por Tocqueville, es que las asociaciones intermedias son valiosas como contextos mediadores y formativos del individuo e igualmente valiosas como amortiguadores en contra del poder del Estado. Estas asociaciones intermedias son especialmente necesarias en

la democracia, declaró Tocqueville, pues contrapesan en razón de su existencia y por las lealtades que obtienen de sus miembros, el poder siempre hipnotizador del Estado social democrático y su credo de igualdad.

El énfasis conservador en grupos como la familia, la Iglesia y la comunidad local es también en la práctica el énfasis sobre los diversos papeles sociales que existen por fuerza en estos grupos. En consecuencia el ala conservadora ha prestado un apoyo mínimo a los distintos movimientos de liberación del siglo XX. Dado el temor de las masas, la amenazante disolución de las moléculas sociales en átomos, el nihilismo generalizado hacia una sociedad y una cultura resultado del hedonismo individualista y el efecto fragmentador tanto del Estado como de la economía sobre las comunidades tradicionales, apenas puede sorprender que desde el principio los conservadores hayan estado en la vanguardia de la resistencia a los movimientos feministas. Se puede oír decir al conservador que el aprecio y el respeto a la mujer en su papel de madre, esposa, hija es una cosa; pero algo inaceptablemente distinto es ver cómo el liberalismo moderno separa a la mujer de sus papeles históricos. En gran medida se adopta la misma posición en la religión y en la educación, sin olvidar la ciudadanía política misma, donde los conservadores se opusieron por mucho tiempo a los derechos de voto (y también a los económicos) de las mujeres, sobre la base de que su presencia en el proceso electoral las desfeminizaría y, a la vez, feminizaría los roles y problemas de la política. Probablemente en ninguna parte ha sido más visible el feudalismo innato de la ética conservadora que en la recurrente respuesta del conservadurismo a los sucesivos movimientos liberadores del mundo moderno. Donde el liberal ve un probable aumento de la libertad y de la creatividad como resultado de estas liberaciones, el conservador es más probable que vea, o por lo menos tema, inseguridad y alienación.

La acusación principal hecha en contra del liberalismo por los conservadores es, y ha sido desde Burke hasta Dawson, y Eliot y Kirk entre los modernos, que el liberalismo es una especie de cabeza de turco del totalitarismo. Se argumenta que el liberalismo, debido a su continua función liberadora de los roles y autoridades tradicionales de la sociedad, debilita la estructura social, estimula la multiplicación de los seres humanos «tipo-masa» y por lo tanto atrae a los amos del totalitarismo al acecho. «Al destruir los hábitos sociales de la gente», escribió Eliot, «y disolver la conciencia colectiva natural en sus componentes individuales... el liberalismo puede preparar el camino para lo que es su propia negación». Durante el apogeo de Mussolini, Christopher Dawson declaró que el fascismo italiano era básicamente el resultado del liberalismo moderno.

La igualdad no es más popular en la tradición conservadora que la perspectiva liberal de la libertad individual. He subrayado el modelo feudal en gran parte del pensamiento conservador acerca de la sociedad y el Estado. En ninguna parte es más visible este modelo que en las características de igualdad, nivelación y uniformidad, la ausencia de diferenciación vital, el carácter masivo que puede ocasionar la igualdad desenfrenada en la sociedad. Como hemos señalado, el feudalismo es la aplicación a la política de la teología de la cadena del ser. A igualdad de función, el rol y el poder son tan necesarios para el conjunto del orden social como para la familia. «Desaparezcan las categorías, desafinen esa cuerda. ¡Y escuchen! qué discrepancia le sigue; todo se encuentra en total antagonismo.» He aquí el conocido punto de vista de Shakespeare acerca de la nivelación de las categorías.

Es el punto de vista de todos los conservadores. La diferenciación social, la jerarquía y el consenso funcional, más que el mecánico son tan vitales para la libertad como para el orden. Ésta es la esencia de la filosofía conservado-

ra de la libertad e igualdad. Es posible que los socialistas vean a la última como esencial para la primera. El liberal está cada vez más dispuesto a aceptarlo. Pero, con excepción sólo del tipo de igualdad legal y constitucional que Inglaterra fue la primera en alcanzar en el siglo XVII, la mayoría de las formas de igualdad —o mejor dicho, la mayoría de los mecanismos para lograr la igualdad— amenazan en opinión de los conservadores las libertades tanto del individuo como del grupo, libertades que son inseparables de la construcción de la diversidad, variedad y diferenciación de oportunidades que tan a menudo constituyen el blanco del igualador.

«Aquellos que intentan nivelar, nunca igualan», escribió Burke en una nota famosa. De inmediato reconoce la importancia de los canales tanto verticales como horizontales del movimiento individual en una sociedad creativa y productiva. «Desdichado el país que rechazara loca e impíamente el servicio de los talentos y las virtudes» de la gente común. Debe haber formas para que los individuos de posición inferior asciendan a una superior. Pero dicho ascenso no ha de ser demasiado fácil. «Si el mérito excepcional es la más rara de todas las cosas raras, debería pasar a través de algún tipo de gradación.»

En *Coningsby* Disraeli escribió a sus congéneres judíos que la igualdad sería particularmente opresiva para ellos, dada su historia. «Su tendencia va hacia la religión, la propiedad y la aristocracia natural; y, debiera ser del interés de los hombres de Estado que esta tendencia de una gran raza fuera estimulada y sus energías y poder creativo asegurados para la causa de la sociedad existente.» Disraeli indica que sólo cuando se deniega a los judíos los privilegios de su ciudadanía, y la protección de su aristocracia natural, su propiedad y su religión, se ven abocados algunos de ellos a un comportamiento aberrante y radical.

Gran parte de la veneración conservadora por la familia estriba en la afinidad histórica entre familia y propie-

dad. Generalmente la norma de toda familia es buscar cuantas ventajas sean posibles para sus hijos y el resto de sus miembros. Las leyes medievales de primogenitura y propiedad vinculada, por medio de las cuales podía pasar la propiedad familiar intacta al hijo mayor y por custodia, sin que pudiera ser alienada, revelaba obviamente un gran respeto por la familia como el mejor medio posible de protección frente a la dispersión y fragmentación de la propiedad, cuyo centro de gravedad era invariablemente la tierra. No hay ningún tema sobre el cual los conservadores hayan atacado a los liberales y socialistas tan tenazmente como en el de las amenazas legales que debilitan el control familiar de la propiedad, a través de los impuestos o de cualquier otra forma de redistribución.

El argumento en contra de las protecciones antiguas del privilegio de familia llegó hasta las ventajas injustas que tendría un grupo de hijos sobre otro por razón de desigualdad en la herencia. Sin embargo, contestan los conservadores, no protestamos por la ventaja desigual que tiene un determinado grupo de hijos en virtud de la transmisión genética de cualidades de vigor e inteligencia; ¿por qué entonces debemos protestar por la herencia de cualidades cultural-materiales —que pueden haber requerido varias generaciones para su formación— y que forman parte igualmente de lo que nosotros consideramos como familia y el linaje? Hayek presenta sucintamente el argumento conservador:

> Admitir esto es sencillamente reconocer que la pertenencia a una familia particular forma parte de la personalidad individual, que la sociedad está integrada tanto por familias como por individuos, y que la transmisión de la herencia de la civilización en el seno de la familia es un instrumento tan importante en la lucha del hombre por su progreso como lo es la herencia de atributos físicos positivos.

Además, dado el deseo probablemente inerradicable de

todos los padres por lograr para sus hijos tanto bien como sea posible la simple transmisión de propiedad es menos costosa para el conjunto de la sociedad que —en sociedades como las naciones comunistas en donde la herencia de propiedad ha sido prohibida— la carrera de los padres por colocar a sus hijos en los mejores empleos, sin importar cuál sea el coste para el bien de la sociedad. T. S. Eliot señaló que la competencia ahora tan frecuente y, a menudo nociva, de los padres para obtener una plaza para sus hijos en las mejores escuelas y colegios, cualquiera que sea la pérdida tanto para el niño como para su programa de estudios, es el rabioso recurso que la gente adopta para poder compensar la pérdida de estratos de posición más antiguos y reconocidos en el orden social.

Pero Carlyle lo había dicho antes por los conservadores. Sea o no reconocido, un hombre *tiene* sus superiores, una jerarquía regulada por encima de él; extendidos de manera ascendente, grado sobre grado hasta el cielo mismo y Dios el Creador, quien hizo Su mundo no para la anarquía sino para la ley y el orden. Antes de que el dinero —en efectivo— se convirtiera en «el único nexo universal de hombre a hombre» —proseguía Carlyle— las clases inferiores tenían a quienes poder admirar de forma más o menos natural. «Con el triunfo supremo del Dinero se inició una nueva época; debiera aparecer una nueva aristocracia». Carlyle no defendía la restauración de la aristocracia semifeudal del siglo XVIII en Inglaterra sino más bien la de una aristocracia del pensamiento y el espíritu. Pero su perspectiva del nuevo mundo que lo rodeaba era puro conservadurismo burkeano.

Los conservadores reconocieron pronto las potencialidades niveladoras e igualitarias del Derecho, derecho formal y estatutario. Como escribió Halévy: «De todas las leyes se puede decir que en esencia son igualitarias e individualistas en cuanto que tienden a considerar a todos los individuos como iguales y a igualar las condiciones de to-

dos los individuos.» El Derecho, en suma, es más a menudo el destructor de las costumbres que su creador.

La oposición conservadora —casi abrumadora desde su comienzo mismo— a la redistribución, a los derechos especiales y a los programas de Acción Afirmativa, surge de los efectos inevitablemente devastadores a largo plazo de éstos sobre la diversidad y variedad de la sociedad tanto como, si no más, sobre sus jerarquías. La jerarquía, de un tipo u otro, nunca será extirpada por el derecho. Como han mostrado los esfuerzos en este sentido de las sociedades socialistas, y en ningún lugar de manera más evidente que en la Unión Soviética, la erradicación de la jerarquía ha sido muy ineficaz, si no nula; sólo se ha producido un cambio impresionante en las bases del poder y la riqueza de clase. Pero lo que, evidentemente, sí se erradica es la *diversidad* cultural, social, psicológica y socioecológica de un pueblo, cuando se aplica una verdaera redistribución. Jouvenel ha escrito acerca de esto en su *Etics of Redistribution*:

> Yo podría ver sin pena, por una vez, la desaparición de muchas de las actividades que sirven a los ricos, pero seguramente ninguno podría aceptar gustosamente la desaparición de todas las actividades que encuentran su mercado en las clases que gozan de más de 500 libras de ingreso neto. Cesaría la producción de todos los bienes de primera calidad.
>
> ¿Y las consecuencias posteriores?
>
> En primer lugar, la privación personal para los individuos con gustos originales; en segundo lugar, la pérdida para la sociedad del esfuerzo especial que haría esta gente para satisfacer sus necesidades especiales; en tercer lugar, la pérdida para la sociedad de la variedad de formas que resultan de los esfuerzos con éxito para satisfacer deseos especiales; en cuarto, la pérdida para la sociedad de estas actividades sustentadas por medios minoritarios.

De todos los conservadores que escribieron durante los

dos siglos pasados acerca de la «nivelación», «homogeneidad de la masa», y la «esterilización de rangos y nivel social» en la sociedad democrática moderna, ninguno ha superado todavía a Tocqueville en este tema. En la democracia en América él aparentó una indiferencia olímpica que, de hecho, nunca sostuvo personalmente. Sus *Souvenirs (Recuerdos)*, la memoria que escribió acerca de su participación en la Revolución de 1848 en París, evidencia su antipatía a esa clase de igualdad que «penetra en el pensamiento de la gente en la forma de deseos envidiosos y egoístas que siembran la semilla de revoluciones futuras».

A veces resulta cómico en *La democracia en América* ver al autor tratar una y otra vez, con la mejor disposición, por así decirlo, la igualdad y luego, después de un elogio rutinario, caer en el sentimiento general de pesimismo y miedo que pende sobre ese clásico, especialmente la parte II, que debió haber sido publicada como un libro separado con el título de *Igualdad*. Los lectores no tienen dificultad en encontrar plasmada en Tocqueville a menudo —ampulosa y sinuosamente, pero, en cualquier caso, con fuerza— la teología secular que está detrás de *Rebelión en la granja* de Orwell.

Propiedad y vida

«Para el hombre civilizado», escribió Paul Elmer More en 1915, «los derechos de propiedad son más importantes que el derecho a la vida». Después de todo, continúa More, la vida es algo primitivo; es decir, nada más que la base biológica de los valores que estimamos como civilizados. «Casi todo lo que la hace más importante para nosotros que para la bestia se asocia con nuestros posesiones, con la propiedad, desde el alimento que compartimos con las bestias hasta los productos más refinados de la imaginación humana.»

Es interesante saber que estas palabras fueron escritas por su autor en una crítica mordaz directa a John D. Rockefeller, pero no por el papel que desempeñó Rockefeller en la denominada masacre de Ludlow, en Colorado, cuando los trabajadores de la propiedad minera de Rockefeller fueron asesinados por su negativa a dispersarse cuando lo ordenó la policía; de ninguna manera por esto. La afirmación de More de que la propiedad es más importante que la vida fue provocada por lo que él consideró una *defensa* hipócrita, insegura e indecisa de Rockefeller de sus acciones para proteger la propiedad privada.

«Es el desprecio de la propiedad», escribió Burke en una carta de 1793, «y la consecución de ciertas supuestas ventajas del Estado en contra de su principio (que dicho sea de paso existe sólo para su conservación) lo que ha traído todos los otros males que han arruinado a Francia y puesto a toda Europa en peligro inminente.»

Insistentemente en sus *Reflections* y en casi todas las partes de su obra en que escribe acerca de la Revolución francesa y la crisis europea producida por la Revolución Burke hace del asalto jacobino a la propiedad privada, a través de su supresión, nacionalización o estricta regulación, un delito equiparable a cualquier otro que se cometa contra la Cristiandad, o la monarquía y la aristocracia. Nada proporciona una ilustración mejor del elemento realista-medieval en el pensamiento conservador que la defensa de Burke de la propiedad *corporativa* y la propiedad bajo el *Ancien régime:* propiedad conservada, tanto de hecho como por tradición histórica, por las grandes fundaciones semipúblicas, eclesiásticas y civiles, incluidos los monasterios, las universidades y las instituciones de caridad. En nombre de los derechos naturales del individualismo, los gobernantes jacobinos declararon no existente la propiedad corporativa en tanto que bajo la teoría del derecho natural sólo los individuos podían tener el título adecuado de propiedad. En esto Burke llega al sarcasmo.

Cuando Enrique VIII expolió a los monasterios por lo menos acudió al recurso de hacer que una comisión encontrara, o fingiera encontrar, ciertas divergencias en el gobierno monástico. Pero él no sabía y no podía saber que:

> un instrumento eficaz del despotismo se iba a encontrar en ese gran depósito de explosivos, los derechos del hombre... Si el destino lo hubiera reservado para nuestra época, cuatro términos técnicos le habrían dado la solución y salvado de todo problema; todo lo que necesitaba era esta breve fórmula de encantamiento: *Filosofía, Luz, Liberalidad y Derechos del hombre.*

Hay en la teoría conservadora de la propiedad privada un fuerte carácter romano. La propiedad es algo más que un apéndice externo del hombre, un mero sirviente inanimado de la necesidad humana. Es, sobre todas las cosas en la civilización, la condición misma de la humanidad del hombre, de su superioridad sobre el mundo natural entero. Nunca hasta que un ser humano, continúa el argumento romano, en algún momento del pasado remoto tomó un pedazo de tierra para sí mismo y declaro «Esto es mío» fue posible imponer la soberanía del hombre sobre la tierra y todo lo que estaba sobre ella, y por lo tanto convertirla en el primer paso del desarrollo de la civilización. En el derecho romano, especialmente en las tablas y en el derecho de la República, la raíz y el significado esencial de la *familia* es la propiedad, en particular la propiedad inmueble; sobre todo la tierra, pero también toda propiedad que esté en la posesión hereditaria de la *patria potestas,* la ley de la familia. La propiedad no podía nunca alienarse de la línea familiar salvo como consecuencia, determinada por el Senado, de algún delito grave e imprescriptible. Durante toda la República cualquier derecho *individual* a la propiedad no era tanto repudiado cuanto sencillamente desconocido y por lo tanto inimaginable. Fue con el Imperio que comenzó con los césares cuando el control familiar de

la propiedad comenzó a erosionarse y empezaron a multiplicarse los derechos individuales a la herencia familiar.

Toda la esencia de la perspectiva conservadora de la propiedad, y del fuerte componente romano-feudal de la misma, puede, por supuesto, apreciarse en las costumbres y leyes de primogenitura y vinculación. Ambas fueron diseñadas para proteger el carácter *familiar* de la propiedad, para salvarla de que se convierta en la posesión incierta, posiblemente transitoria, de un solo individuo. Casi todo el derecho medieval de la familia y el matrimonio, incluyendo el riguroso énfasis sobre la castidad de la mujer y la terrible penalización que podía ser ejercida por adulterio de la esposa, surge de una reverencia casi absoluta a la propiedad, a la legítima herencia de la propiedad. En lo que se refiere al inicio de la modernidad en la historia occidental, la abolición de las leyes de la vinculación y la primogenitura, tienen tanta incidencia como cualquier otra causa particular en la Gran Transformación.

Tocqueville estaba tan profundamente impresionado por el papel crucial que desempeña la molécula familia-propiedad en la historia que concibió que la *verdadera* Revolución americana fue no los sucesos comprendidos en la guerra revolucionaria contra Gran Bretaña, sino los profundos cambios que se hicieron casi inmediatamente después de la Revolución en las nuevas legislaturas de los Estados respecto a la naturaleza de la propiedad. Sin excepción, los Estados en los que la primogenitura y la vinculación, elementos de la herencia colonial inglesa, existían todavía cuando nació la nueva república, actuaron velozmente para abolir estas tradiciones antiguas. Tocqueville pensó que la desaparición de la primogenitura y la vinculación, reemplazadas por la «división igual de la propiedad», sólo podía tener un resultado: «Queda destruida la relación íntima entre los sentimientos familiares y la conservación de la propiedad paternal; la propiedad cesa de representar a la familia..» De esta disolución,

de esta destrucción de la molécula familia-propiedad vino, según Tocqueville, gran parte del *egoisme* e *individualisme* que él creyó percibir en el panorama norteamericano. «Donde el orgullo familiar deja de actuar, el egoísmo individual entra en escena. Cuando la idea de la familia se vuelve vaga, indeterminada e incierta, el hombre piensa en su conveniencia presente; se encarga del establecimiento de su inmediata generación sucesora y nada más.» Como es tan frecuente en *La democracia en América* de Tocqueville, no es tanto Estados Unidos en lo que él está pensando realmente al exponer sus ideas, cuanto en sus compañeros franceses; sin embargo, el punto esencial es el mismo.

Podemos añadir que Tocqueville se revela como un observador de primera en sus *Recuerdos,* memoria de sus experiencias en la legislatura francesa durante la revolución de 1848. Votó regularmente con la clase propietaria como legislador; adoptó totalmente el *laissez-faire,* y vio las «leyes de comercio» como «las leyes de Dios»; tomó a Nassau Senior como su economista modelo y no a su amigo John Stuart Mill; despreciaba al pueblo «débil» que pensaba que el gobierno podía mitigar la desdicha causada por la Providencia; criticó mordazmente a Lamartine, jefe de gobierno, por no dispersar con las fuerzas armadas a las multitudes de desempleados que rodeaban el edificio legislativo; y, finalmente, fue un gran admirador de Edmund Burke.

Bien pudo serlo puesto que Burke también fue un apostol del *laissez-faire.* La parte final de *Reflections on the Revolution in France* aborda casi exclusivamente los males producidos por la filosofía jacobina de gobierno, que decretaba el empleo de esquema tras esquema para el uso directo del poder gubernamental y los ingresos en los asuntos económicos, sociales y morales del pueblo. En sus *Thoughts and Details on Scarcity,* en el que ya hemos visto una estricta filosofía de localismo y descentralización, la

recomendación es la misma cuando se aborda el posible papel del gobierno en tiempo de hambruna o de otras crisis en la vida del pueblo.

Proveer a nuestras necesidades no está al alcance del gobierno. Sería una vana presunción de los hombres de Estado pensar que pueden hacerlo. El pueblo los mantiene a ellos, no ellos al pueblo. Está en poder del gobierno evitar muchos males, pero poco puede hacer de positivo en esto, *o quizá en ninguna otra cosa* (la cursiva es mía).

Pero lo que se pregunta Burke es «¿qué hacer si el valor del salario del trabajador está lejos de lo necesario para su subsistencia y la calamidad de la época es tan grande como para amenazar con una verdadera hambruna?» Burke se mantiene rigurosamente consecuente.

En ese caso mi opinión es ésta. Siempre que un hombre no puede exigir nada que vaya de acuerdo con las reglas de comercio y los principios de justicia, queda fuera de ese terreno y entra en la jurisdicción de la misericordia. En esa esfera de acción el magistrado no tiene nada que hacer; su interferencia es una violación de la propiedad cuyo cometido es proteger. Sin ninguna duda, la caridad con los pobres es directa y obligatoria para todos los Cristianos, casi en el orden del pago de deudas, tan completa como rigurosa, y por naturaleza infinitamente más placentera para nosotros...

La caridad es entonces, para Burke, una obligación de la Iglesia, como también lo es de la familia, el pueblo o barrio, pero nunca del gobierno.

El lamento de la gente en ciudades y pueblos, a pesar de ser desafortunadamente (por el temor a su multitud y combinación), el que más se tiene en cuenta, debe ser de *hecho* el *menos* atendido acerca de este tema; porque los ciudadanos están en un Estado de ignorancia absoluta de los medios por los que serán alimentados, y contribuyen poco o nada... a su propia manutención.

Por más que lo intentemos, encontramos poco —o nada— aparte de una mañosa maniobra táctica partidaria, para contrapesar la posición de Burke cuando acudimos a Disraeli. Que quisiera, y obtuviera finalmente, un grupo masivo de votantes para el Partido Conservador, no dice nada en sí mismo acerca de su filosofía sobre la caridad y el bienestar social. Estaba mucho más interesado en usar su base electoral para el fortalecimiento de la corona, de la aristocracia y de la iglesia, que en cualquier mejoría directa del nivel de vida de los indigentes y de los que sufren. Obtuvo la base de masas para su partido en 1867, y cuando, después de convertirse en Primer Ministro, introdujo las leyes de reforma en 1874, éstas apenas contenían elementos de mejora del bienestar popular. En su mayoría se referían a medidas sanitarias y, con la ironía propia de Disraeli, su comentario burlesco sobre sus leyes de reforma fue: *Sanitas sanitatum: omnia sanitas.* Más allá de las medidas sanitarias, las leyes se ocuparon de una astuta redivisión de distritos electorales y de los contratos entre patrones y empleados.

El último y mejor biógrafo de Disraeli, Robert Blake, escribe: «Como todos los políticos de su época, Disraeli tuvo que adaptar sus velas a los vientos "liberales" [...] Muchos dirigentes conservadores sentían predilección por la norma disraeliana, pero generalmente habían seguido a Peel en la práctica, y así lo hizo Disraeli.» Blake continúa: «Quizá fue desafortunado o imprudente al oscurecer cualquier "filosofía" tory [...] Porque dio a sus enemigos la oportunidad de señalar que hizo muy poco para llevarla a la práctica cuando estuvo en el poder...»

El origen de la creencia aún existente de que Disraeli era en el fondo un socialista tory parece originarse en su asociación, breve y con escaso interés, durante los años de 1840 con lord Manners y George Smythe, dos jóvenes *tories* recién salidos de Eton y Cambridge, ansiosos de reconocimiento en la Cámara de los Comunes, y que fundaron

lo que se conocería como la «Joven Inglaterra», un movimiento minoritario que intentó anular la influencia de los utilitaristas y de los propietarios de fábricas en Inglaterra. Robert Blake escribe en su historia del Partido Conservador: «Esta posibilidad atrajo particularmente a idealistas, románticos, escapistas y a todos los que retrocedían a una dorada época preindustrial en gran medida imaginaria.» La Joven Inglaterra no duró mucho tiempo. Incluso su fundador, Manners, cambió drásticamente de manera de pensar. Su primera recomendación para Manchester fue que adoptara la forma de vida monástica. Pero llegó a ver, después de una visita a Lancashire, que el vínculo de propiedad en las fábricas de hilados no era más que una nueva y prometedora forma de feudalismo. «Nunca hubo un sistema feudal tan completo», escribió, «como el de las fábricas; alma y cuerpo están o pueden estar a la disposición de un hombre, y a mi parecer eso no es de ningún modo un mal estado de la sociedad.» Tampoco era un mal camino para terminar con la «Joven Inglaterra», aunque tuvo algo semejante a una resurrección al final del siglo, en un pequeño grupo de políticos *tory* dirigidos por Randolph Churchill, padre de Winston, a los que la vanidad de un «Cuarto Partido» dio un pequeño estímulo a su vida. Blake les da una sepultura decente: «Ni la Joven Inglaterra ni el Cuarto Partido lograron nada significativo, pero su memoria atraerá siempre a aquellos románticos incurables para quienes la vida política es algo más que una profesión aburrida.»

No avanzamos nada en nuestra búsqueda de una vena *tory* sobre el bienestar social cuando recurrimos a John Henry Newman. Lo único que publicó acerca de la política pública fue *Who's To Blame* en 1855. Abordaba la crisis en Inglaterra causada por los desastres de Crimea. Hay algunas observaciones mordaces sobre la natural susceptibilidad de un pueblo para aterrarse en momentos de emergencia que en su pasado reciente había sabido mu-

cho de «participación» en el gobierno pero no lo bastante de su autoridad protectora. En lo esencial, la excelente obra de Newman es una vigorosa defensa de la constitución inglesa, defensa que tiene mucho de la filosofía de Burke, al que Newman, igual que Disraeli, reverenciaba. Pero de hecho, se necesita esforzarse para encontrar una sugerencia de política gubernamental en asuntos de bienestar social que difiera de la de Burke. Newman tenía la misma veneración por la propiedad y la aristocracia que Burke y Disraeli. Tenía pocos deseos de reforma, y citaba la pregunta de Wellington en su oposición a la Ley de Reforma de 1832: «¿Cómo puede asumirse el gobierno del Rey?»

Bismarck es a menudo aclamado como el verdadero «padre del Estado moderno de bienestar social», pero como en el caso de Disraeli, es escasa la evidencia que puede aportarse. Promovió las leyes de seguro de desempleo y enfermedad solamente para frustrar y debilitar a los perniciosos socialistas que dirigía Bebel, en lo que tuvo éxito. Pero Bismarck, quintaesencia del *Junker* prusiano, se ocupó tan poco de sus reformas que no hay mención alguna de ellas en sus copiosas memorias. Esas reformas tienen tanta relación con la filosofía de Bismarck como pudiera tener la travesura de Churchill en sus convicciones de toda la vida, cuando en 1909 se salió del partido y apoyó el presupuesto casi revolucionario de Lloyd George. En 1909 Churchill se unió realmente en apoyo de la mutilación de la Cámara de los Lores, incluso en apoyo de algunas medidas entonces moderadas contra ésta. Pero cualesquiera que hayan sido entonces sus motivos, no era uno de ellos un cambio substancial y duradero en su muy conservadora ideología de gobierno. De alguna manera logró tolerar a Stalin y la Unión Soviética —o más bien ser tolerado por ellos— durante la Segunda Guerra Mundial. Pero fue apenas terminada la guerra, así como su camaradería durante la misma con los socialistas Attlee y Bevin,

entre otros, que declaró en uno de los primeros discursos de su campaña para la reelección: «No puede haber ninguna duda de que el socialismo está íntimamente entrelazado con el totalitarismo y con la adoración abyecta del Estado.» A lo que agregó su convicción de que un gobierno socialista en Gran Bretaña rápidamente invocaría a una policía secreta «del tipo de la Gestapo». Ése era el auténtico Churchill, el Churchill burkeano, el Churchill de una devoción sin límite a la propiedad territorial, a la aristocracia, a la monarquía y al imperio.

Nada de lo que he escrito acerca del conservadurismo y la propiedad —y acerca del bienestar social— pretende implicar que los conservadores sean, en consecuencia, necesariamente indiferentes en relación a la difícil situación de los indigentes y de los miserables. Su argumento puede formularse fácilmente: Hay grupos, empezando por la familia e incluyendo el barrio y la iglesia, que están constituidos adecuadamente para prestar asistencia, en la forma de *ayuda mutua,* y no en la forma de caridad de altos vuelos de una burocracia. Tales grupos son organismos mediadores por naturaleza; están más próximos al individuo y con su propia fuerza colectiva se convierten en aliados naturales del mismo. El propósito principal del gobierno es velar por que se fortalezcan estos *grupos,* en tanto que son los más adecuados para abordar la mayoría de los problemas en las vidas de los individuos, en virtud de siglos de desarrollo histórico. Pero pasar por alto a estos grupos otorgando la ayuda de bienestar social directamente a clases designadas de individuos es a la vez, argumenta el conservadurismo, una invitación a la discriminación y a la ineficacia, y una manera inexorable de erosionar la importancia de estos grupos. Desuso y atrofia son palabras que de hecho se ajustan muy bien a la evolución social. Lamennais lo expresó perfectamente: La centralización crea apoplejía en el centro y anemia en las extremidades. Ésta, y más especialmente en asuntos de bienestar social, ha sido

históricamente la posición conservadora y, *mutatis mutandis,* lo sigue siendo.

«Las relaciones de grupos de hombres con la propiedad de la tierra», escribió Namier, «forman el contenido básico de la historia política.» Incluso cuando se trate de tierra, es más probable que sea la propiedad *dura,* propiedad en las formas tangibles, visibles, esencialmente *cosas* no ocultas, comenzando con el suelo mismo, más que con los tipos «blandos» de propiedad que están contenidas en recibos, bonos, pagarés y crédito. En los escritos conservadores durante el siglo XIX a ambos lados del Atlántico, se le da un fuerte molde feudal a la propiedad y a la relación entre ésta y la comunidad humana. En un prefacio general a sus novelas, escribió Disraeli en 1870: «El sistema feudal puede haberse agotado, pero su principio fundamental —que la tenencia de la propiedad debería orientarse al cumplimiento de un deber— es la esencia del buen gobierno.» No del Estado como repartidor de bienes, sino de la propia cohesión, de la cadena de la asociación humana basada en la propiedad, es de donde debe provenir la caridad y la ayuda mutua. Hasta ahora, una variante más o menos democratizada de ese dogma es parte de la esencia del conservadurismo en cualquier parte de la sociedad occidental.

En gran medida, esta perspectiva feudal de la interdependencia humana estaba y está basada sobre el tipo de propiedad dura que está anclada en la tierra. Burke lo sabía y esto explica su enojo, elocuentemente expresado, por las acciones de los «intereses derivados del dinero» en Francia, así como por las leyes y decretos en contra de la familia, la clase y la propiedad de los jacobinos. Creyó advertir un vínculo entre las dos fuerzas.

En este Estado de verdadera, aunque no siempre percibida guerra entre los intereses de los antiguos nobles terratenientes y los nuevos intereses monetarios, la mayor fuerza por ser la más

pertinente estaba en manos de los últimos. El interés monetario está, por su naturaleza, más presto para cualquier empresa; y su poseedor está más dispuesto a nuevas empresas de cualquier tipo... Por lo tanto, es el tipo de riqueza a la que recurrirá cualquiera que desee un cambio.

Tocqueville compartía completamente la aversión de Burke hacia la propiedad monetaria, fluida y móvil; pero en vez de vituperarla directamente, la definió para su identificación como una de las «principales causas de esa inestabilidad que siempre debe esperar en sus aspiraciones la clase media». Tocqueville pensó que en Estados Unidos era poco probable que no se formara una verdadera clase terrateniente, porque la «fiebre de especulación» se va a encontrar incluso en aquellos, ya sean ricos o no, que acuden a la tierra. En las democracias, la gente percibe la tierra no como el fundamento de una forma de vida, sino como una mercancía cuyo valor comercial sube y desciende. Tocqueville y la mayoría de los conservadores pensaron que históricamente la tierra se ha justificado a sí misma por su inseparabilidad como forma de riqueza de un alto grado de responsabilidad social y económica (no obstante su renuncia en algunos casos). Es decir, la tierra, como base económica de la sociedad, requería de un gran número de servidores para cultivarla y mantenerla. De este modo, los empleos se fundaban en la riqueza territorial. Pero esto estaba lejos de ser cierto en las formas blandas de riqueza, como las representadas en acciones y billetes. En su *Democracy and Liberty* Lecky observó la desafortunada transformación de la propiedad territorial en meros lugares de recreo para sus propietarios bajo el nuevo orden económico que se basaba en los negocios y las finanzas. «Serán más numerosos los lugares del campo dedicados al mero placer y desconectados de cualquier propiedad que los rodee o de los deberes del propietario.»

La lucha entre dos tipos de propiedad, la territorial y la financiera, dura y blanda, ha sido una de las epopeyas de

la historia norteamericana. En el oeste, el ocupante ilegal y el colono podían luchar en contra del gobierno y del especulador financiero de manera tan determinada como el propietario de vastas praderas para el ganado. El que nunca se diera en Estados Unidos algo semejante a la pasión europea y asiática por la tierra, por el suelo de cualquier tipo o dimensión es, sin embargo, un aspecto de la vida estadounidense que no debe ser pasado por alto. No obstante lo inconsciente que pueda haber sido la confianza en la tierra y en formas similares de propiedad en el pensamiento de aquellos que libraron sus batallas por ellas, hubo cierta sabiduría en la lucha. Es mucho más fácil, como sabían Burke y todos los demás conservadores, infundir un sentido del valor del orden en cada ciudadano e impulsar su sentido de los valores verdaderos de libertad cuando tiene una sensación definida de poseer «intereses económicos en la sociedad». Y esos «intereses» nunca son tan persuasivos en la conciencia como cuando se trata de la tierra, o, en su defecto, de formas similares de propiedad. Desde el aristócrata terrateniente y el campesino en la Edad Media, hasta el propietario y el dueño de un piso en nuestros días, pocas veces se ha modificado el principio del interés de la sociedad.

Es en el sentido pleno de esta verdad, en el que el conservador Joseph Schumpeter nos advierte en *Capitalism, Socialism, and Democracy*, que la obra del socialismo y de la democracia social en general, resultan mucho más fáciles debido a ciertas fuerzas erosivas que afectan a la propiedad, fuerzas que ya estaban muy avanzadas en la sociedad capitalista. «El proceso capitalista, sustituyendo por un mero paquete de participaciones los muros y las máquinas de una fábrica, arranca la vida de la idea de propiedad.» La idea y la fe en la propiedad podrían volverse tan tenues, concluyó Schumpeter, que moriría la voluntad de defenderla y, con ello, la voluntad de defender otras libertades individuales. Dejen que las fuerzas actuales recorran

un camino mucho más amplio en la erosión del sentido de la propiedad, concluyó Schumpeter, y cuando tenga lugar la transición al socialismo, «la gente ni siquiera se dará cuenta de ello».

Sin embargo, otro aspecto de la filosofía conservadora de la propiedad en la historia moderna se encuentra en las frecuentes críticas de los conservadores al capitalismo, al industrialismo, al comercio y a la tecnología. Como ya he subrayado con anterioridad, el conservadurismo es casi tanto una respuesta al industrialismo como a la revolución democrática de fines del siglo XVIII. Aún antes de que Burke escribiera las *Reflections* había un cuerpo sustancial de opinión tradicionalista en Europa occidental que incluía las fábricas y las minas en sus denuncias del modernismo, refiriéndose a ellas a menudo como el «sistema inglés». Poco o nada de esto puede encontrarse en Burke. Se parecía tanto a su estimado amigo Adam Smith, que hablaba de las «leyes del comercio» como si fueran tan «eternas» como cualquiera de las leyes naturales del hombre. Burke, tan perceptivo en la mayoría de las cosas, era por completo inconsciente de la aguda ironía que subyacía tras su sentimental referencia al «derecho de tenencia de un jardín de coles» en las *Reflections,* y al tratamiento «ceremonioso» de este derecho por el Parlamento. Pero esta propiedad estaba siendo sistemáticamente destruida a través de docenas, incluso cientos de actas de cerramiento dictadas en favor de los intereses de una nueva clase de antiguos terratenientes y ahora nuevos capitalistas industriales.

Pero dejando de lado a Burke, la crítica del capitalismo, del nuevo orden económico en general, es dominante en los escritos conservadores del siglo XIX. Coleridge evidenció su desconfianza hacia el «comercio» y hacia la identificación impersonal de los seres humanos mediante su estatus de propietarios. Basó su argumento para la supremacía de ciertos «intelectuales», en gran medida sobre los

efectos «desgarradores, divisorios y aniquiladores» del comercio y la industria sobre el histórico vínculo social. En sus *Letters from England* publicadas en 1807, Southey parece un socialista de fines del siglo XIX por su denuncia de los males que trajo a Inglaterra el sistema de fábricas y de los pueblos y ciudades terriblemente congestionados resultantes de este sistema. Southey percibió directamente en los nuevos pueblos, desviaciones y contagios sin precedentes en los barrios de la clase trabajadora. «Absolutamente desprovistos de instrucción en los principios más comunes de la religión y la moralidad, eran tan corruptos y licenciosos como seres humanos, como inevitablemente habrían de serlo bajo la influencia de tales circunstancias.» Disraeli, casi en completo acuerdo con su respetado Coleridge, expresó su desprecio hacia «una nación similar a una especie de hiladora con varios husos». Con mucha razón, al final del siglo, G. B. Shaw comentó que muchas críticas conservadoras del capitalismo eran más feroces que las de los socialistas marxistas. La razón es evidente. Los marxistas al menos aceptaban la estructura técnica del capitalismo para el socialismo venidero. Para los conservadores, en muchos casos ésa era la parte más odiosa de todas.

En Francia, los conservadores, con Bonald a la cabeza, vieron el comercio, la industria y las grandes ciudades tan subversivas de la sociedad «constituida» como lo fueron las doctrinas jacobinas de los derechos naturales. En un interesante ensayo sobre los efectos comparativos en la familia y el barrio de la vida rural y urbana, Bonald rechazó esta última sobre la base de que incrementaba la distancia social entre los individuos, debilitaba los vínculos del matrimonio y la familia y daba un carácter monetario a toda la vida que no estaba presente en una sociedad rural agraria-terrateniente. En la sociedad tradicional, subrayó Bonald, la propia naturaleza del trabajo exige un fortalecimiento inconsciente de la familia y la cooperación entre la

gente. Escribió: «La vida urbana trae la proximidad física pero la distancia social entre sus habitantes. En la vida rural la gente está físicamente apartada pero socialmente unida.» A fines de siglo, toda una escuela de sociología surgiría en lo esencial de esta penetrante observación. Y a lo largo del siglo, en las obras de Chateaubriand, Balzac, Flaubert, Brunetière y Bourget —profundamente conservadores— había un asalto continuo al individualismo, el secularismo, la desorganización social, con las que el capitalismo, tanto como la democracia popular, amenazaban la vida de los seres humanos.

No mucho después de la década de 1820, y en gran parte a través del talento de Lamennais, católico ultramontano, así como realista en sus comienzos, la atención de la Iglesia Católica Romana se fijó fatalmente en el fenómeno del capitalismo. Por supuesto que habría obispos y cardenales amistosos con la vida industrial urbana, capaces de verla como algo muy importante para el bienestar social de millones de personas. Pero desde la década de 1820 hasta la época presente se ve un rasgo vívido de liberación, igualitarismo y socialismo o democracia social en el mundo católico que hizo del capitalismo su enemigo, aspirando a una sociedad «distributiva» más que capitalista, y que tuvo un efecto poderoso en Europa al generar la defensa sindical y cooperativa contra el capitalismo individualista. Es ilustrativo que incluso a comienzos de siglo, Charles Maurras, cuyo conservadurismo alcanzó los límites mismos de la reacción, consideró al capitalismo y a sus plutócratas tan culpables de la destrucción de la sociedad tradicional como los demócratas radicales y socialistas.

Pero no podemos cerrar esta sección sin subrayar nuevamente que, prescindiendo de las variantes de las actitudes conservadoras hacia el capitalismo, o hacia cualquier modo de economía más o menos concreto, la filosofía del conservadurismo ha sido inflexible acerca de la santidad de la propiedad. En el corazón de todo verdadero conser-

vador hay, como escribe Russell Kirk adecuadamente, «el convencimiento de que la propiedad y la libertad están ligadas inseparablemente, y que la nivelación económica no es progreso económico. La propiedad se separa de la posesión privada y la libertad queda suprimida». Irving Babbitt fue aún más lejos: «Toda forma de justicia social... tiende a la confiscación, y la confiscación, cuando se practica en gran escala, socava los niveles morales, y, en cuanto a esto, sustituye la justicia verdadera por la ley de la astucia y la ley de la fuerza.»

Incluso en nuestra época, en los años decadentes del siglo y del milenio, cuando los principios liberales socialistas del Estado de bienestar social se han convertido ya en la sabiduría convencional de casi todos los ciudadanos, cuando los «intereses monetarios» y los «nuevos traficantes» de Burke, así como los legisladores y burócratas que él denominó los «teólogos políticos» y «políticos teológicos» han verificado indelebles incursiones en la antes sacrosanta propiedad, incluso ahora la forma más penetrante y segura de discernir el pensamiento liberal, socialista y conservador, el medio más seguro de identificar cada género lo constituye el test de la propiedad. Los romanos, y más tarde los aristócratas y los campesinos medievales, percibieron justamente la propiedad como una extensión del cuerpo humano, tan preciosa como una parte del cuerpo y como la vida. Para Richard Weaver, frecuentemente denominado la estrella luminosa del renacimiento contemporáneo del pensamiento conservador en Estados Unidos, la propiedad es el «derecho metafísico último». Pero incluso Weaver, apasionado enemigo de los liberales y los socialistas, encontró difícil de aceptar como forma de vida la corporación moderna y las nuevas formas de propiedad privada. «Estamos buscando», escribió Weaver, «un lugar en donde se pueda hacer para el logos una tribuna de éxito contra la barbarie moderna. Parece ser que la propiedad a pequeña escala ofrece tal trinchera, que

por supuesto es un lugar de defensa. Sin embargo, también deben emprenderse operaciones ofensivas.»

El recuerdo y el sueño de la auténtica propiedad, la propiedad territorial sobre todo, y de la propiedad no convertida en corporación vasta y amorfa, permanece firme en el pensamiento conservador. Para los conservadores la idea de una corporación como la AT&T, antes de su reciente despojo, tan grande como muchos gobiernos soberanos del mundo, con cientos de miles de empleados y varios millones de accionistas, puede ser tan difícil de aceptar como toda la burocracia federal. No es de extrañar que muchos conservadores del oeste de Estados Unidos consideren al noreste y sus cuarteles generales de cientos de grandes corporaciones, como no genuinamente conservadores y rayando con lo liberal. El debate de 1964 entre Nelson Rockefeller y Barry Goldwater en el Partido Republicano resume cuanto decimos.

Religión y moralidad

El conservadurismo es único entre las grandes ideologías políticas por su énfasis sobre la iglesia y la moralidad judeocristiana. Todos los primeros conservadores, y ninguno con mayor profundidad que Burke, estaban horrorizados por los golpes que asestaron los jacobinos a la Iglesia en Francia. La referencia a esto, y correlativamente al papel vital que desempeña la religión en la buena sociedad ocupa más páginas en las *Reflections* que cualquier otro tema, con la posible excepción de la propiedad. También se otorga gran importancia al establecimiento de la religión en el Estado. Para Burke la religión establecida era, por supuesto, la fe anglicana, a pesar de que su madre había sido una católica romana devota y él mismo prestó mucha atención a la difícil situación de los católicos romanos en Gran Bretaña. Bonald, de Maistre y Chateaubriand

escogieron la religión católica romana como la religión establecida legítima. Pero con independencia de la denominación, todos los conservadores, Hegel, Haller y Coleridge incluidos, convirtieron la religión en la verdadera piedra de toque del Estado y la sociedad.

Es el aspecto institucional de la religión solamente el que es pertinente al conservadurismo político. Sería absurdo reconocer a los conservadores del siglo XIX una mayor devoción religiosa personal que a los liberales. Ninguno de los principales conservadores de la época escribió tan apasionada y comprometidamente acerca del cristianismo como lo hizo el liberal, projacobino y genio científico, Joseph Priestley. Estaba lejos de estar sólo entre los científicos —por ejemplo, Faraday y Maxwell— o entre aquellos que se identificaban con el liberalismo político o servían finalmente a los propósitos liberales y socialdemócratas, como lo hicieron los wesleyanos.

El cristianismo de Priestley era evangélico y milenario con un intenso énfasis en las virtudes calvinistas de la gracia interna y también del conocimiento y devoción a la Biblia como la palabra verdadera de Dios. Ciertamente éste no es el caso de algunos de los padres fundadores del conservadurismo político: no de Burke, Coleridge, Southey, Disraeli y Newman en Inglaterra, o Bonald, de Maistre y Chateaubriand en Francia. Para ellos la religión era preeminentemnente pública e institucional, algo a lo que se debía lealtad y un adecuado respeto formal, un pilar valioso para el Estado y la sociedad, pero no una doctrina profunda y penetrante, y mucho menos una experiencia total. Burke pensó que ese tipo de religión caracterizaba a los disidentes, y señaló esto repetidas veces en sus cartas. Su propia fe en el establecimiento religioso llevó a Burke a adoptar un punto de vista muy preocupado con el entusiasmo religioso tal como se da en los disidentes. Por supuesto que ellos eran enemigos mortales del *establishment,* y estaban lejos de rechazar el uso de la violencia en

contra de los anglicanos. Precisamente sobre esto Burke escribió una de sus cartas más reveladoras a su amigo el Dr. Erskine. El Dr. Erskine había enviado numerosas copias de sermones del escocés disidente para confirmar a Burke que estos predicadores rechazaban específicamente el uso de la violencia para defender su causa en contra de la Iglesia Anglicana. Evidentemente Burke no se impresionó; y en este momento sus palabras podrían aplicarse, sin cambio alguno, a los extremistas antiabortistas de Estados Unidos:

> Representar a un hombre como inmoral por su religión, pérfido por sus principios, un asesino en cuanto a la conciencia, un enemigo de la piedad en los cimientos de toda relación social, y *luego* decirnos que, como un favor, debemos ofrecer la no violencia a tal persona, me parece mucho más un insulto y burla adicionales que cualquier tipo de medida correctiva del daño que hacemos a nuestro vecino por el carácter que le atribuimos.

Burke era valiente en sus esfuerzos por conseguir para los disidentes todos sus derechos civiles, pero es demasiado fácil extraer la conclusión de que los consideró poco menos que estorbos sociales, siempre al borde de convertir su entusiasmo en desorden público y de despertar el odio de quienes no estaban de acuerdo con ellos. Burke estaba asombrosamente libre de prejuicio religioso. Habla de los disidentes en el siguiente párrafo:

> Mis ideas de tolerancia van mucho más allá de las suyas. Yo daría a los judíos, a los mahometanos e incluso a los paganos una protección civil total, en la que incluyo inmunidad frente a toda perturbación de su culto religioso público y el poder para enseñar su credo tanto en las escuelas como en los templos; especialmente si están en posesión de estas ventajas por su uso prolongado y prescriptivo tan sagrado en este ejercicio de derechos como en cualquier otro.

En su acusación a lord Hastings por sus ultrajes al pueblo indio y a sus costumbres, Burke declaró que las escrituras musulmanas e hindúes eran equivalentes en moralidad y humanidad a las del cristianismo. En una ocasión en que un grupo de indios que visitaban Londres no habían podido obtener el consentimiento ni de los anglicanos ni de los disidentes para usar por poco tiempo su iglesia para sus propios servicios religiosos, Burke facilitó el uso de su casa para este propósito.

El problema no es que uno desee llamarlo indiferencia o tolerancia. Es muy probable que Burke, Disraeli, y muchos otros miembros de la Iglesia de Inglaterra hayan sido, como dicen algunos, sordos como tapias cuando se trataba de asuntos de fe personal. Es posible que cada uno tuviera una fe profunda e indispensable en Dios. No lo sabemos. Burke, en otra carta, escribió: «No aspiro a la gloria de ser un distinguido fanático de ninguna iglesia nacional hasta que pueda estar más seguro de lo que estoy de que puedo honrarla por medio de mi doctrina o de mi vida.»

Pero la fe o la ausencia de fe en la religión no tiene nada que ver con la posición que sostuvieron sobre la institución religiosa la mayoría de los conservadores ingleses y algunos conservadores estadounidenses. Esa posición fue, y sigue siendo en un número sorprendente de casos, inseparable del aspecto institucional, civil de la institución. La iglesia anglicana tenía dos funciones principales: primero, confería cierto carácter sacro a funciones vitales del gobierno y, sobre todo, al vínculo político o social. Debiera recordarse aquí que incluso Rousseau, archienemigo del cristianismo y de otras religiones reveladas, prescribió en su *Contrato social* una «religión civil» que celebrara la ciudadanía. Y en el momento culminante de la Revolución los jacobinos estaban más que dispuestos a aceptar esto entre otras enseñanzas de Rousseau. En segundo lugar, una iglesia establecida, es decir, una iglesia representada de mane-

ra destacada e inevitablemente fuerte, actuaría como contrapeso del poder del Estado, frente a cualquiera de sus actos de «poder arbitrario». Burke escribió al respecto:

> es necesaria la consagración del Estado por una institución estatal religiosa... para operar con un respeto prudencial sobre los ciudadanos libres; porque, para asegurar su libertad, deben gozar alguna porción determinada de poder. Por lo tanto, para ellos una religión unida al Estado y a su deber hacia ésta, resulta más necesaria aún que en aquellas sociedades donde la gente, debido a las condiciones de su sometimiento, está confinada a los sentimientos privados.

Justo antes de ese pasaje hay otro que demuestra con mayor claridad la perspectiva pluralista, esencialmente equilibrada que Burke adoptó sobre la iglesia y el Estado:

> Estamos resueltos a mantener una iglesia establecida, una monarquía establecida, una aristocracia establecida, una democracia establecida, cada una en el grado en que exista, y no más.

Así pues la Iglesia está institucionalizada exactamente de la misma manera en que lo están el gobierno, el orden social y la gente. Cada uno es inevitablemente la restricción sobre el otro, ninguno más, ninguno menos. Hay muchas indicaciones, empezando con sus discursos sobre las colonias americanas, de que Burke se dio cuenta de la facilidad con la que el gobierno puede inclinarse hacia la opresión. En un párrafo famoso Burke declaró que incluso la aristocracia —que él percibió en el mejor de los casos como la verdadera base de la sociedad y seguramente del Partido *Whig*— es intrínsecamente tan propensa al mal como al bien, y que sólo su arraigada tradición y su disciplina la pueden conducir al bienestar común. Burke no deja de considerar tampoco la democracia a la luz de la necesidad de restricciones por parte de la iglesia y de otras instituciones superiores a ella.

Una perspectiva muy semejante de la institucionalización de la religión rigió las perspectivas de los conservadores franceses, suizos y alemanes. El gran objetivo, de hecho ambicioso, de Bonald en su *Teoría del poder,* fue el de restituir a la iglesia católica parte de la autonomía y autoridad interna que había tenido antes de la Revolución y que sólo de manera parcial le habían sido devueltas por Napoleón en el Concordato. Es Bonald, el científico político así como el católico romano, quien divide la sociedad «legítima» en tres esferas: el gobierno, la iglesia y la familia, cada una destinada a ser soberana dentro de su propio reino. Casi nada hay en Bonald —lo mismo que en de Maistre y Chateaubriand— acerca de la fe católica o del dogma; pero sí hay mucho acerca del derecho de la Iglesia Católica a toda su autonomía debida en su reino. Lammenais, totalmente avergonzado por su fe juvenil en el cristianismo, y que fue un brillante prelado durante algunos años, tomó una perspectiva más mística de la relación individual con la Iglesia. Pero su clásico *Ensayo sobre la indiferencia,* de 1817, aunque estaba comprometido únicamente en fomentar el interés católico, es en su contenido abrumadoramente institucional e histórico. Escribió que debía existir una Iglesia ultramontana, que estuviera establecida y totalmente reconocida, porque de lo contrario Europa se hundiría en el abismo de la incredulidad, salvada periódicamente por este o aquel entusiasmo secular pasajero.

En gran medida el apoyo conservador a la religión descansa en la bien fundada creencia de que los seres humanos, una vez que se han liberado de una gran ortodoxia, probablemente sufrirán algún grado de trastorno, de pérdida de equilibrio. Burke escribió en una carta a su hijo que la religión «es la fortaleza del hombre, en un mundo que de otra manera sería incomprensible y por lo tanto hostil». Tocqueville, cuya fe personal en Roma era real pero indudablemente discreta, antes de su confesión pós-

tuma describió admirablemente el valor de la religión para el gobierno, la sociedad, y para la libertad:

> Cuando ya no hay ningún principio de autoridad ni en la religión ni en la política, los hombres se atemorizan rápidamente ante la apariencia de una independencia sin límite. La agitación constante de todas las cosas que los rodean los alarma y los agota... Por mi parte, dudo que el hombre pueda alguna vez soportar al mismo tiempo una independencia religiosa completa y la libertad política total. Y me inclino a pensar que si él desea la fe, debe subordinarse; y si es libre, debe creer.

Sin duda, las palabras de Tocqueville fijan la perspectiva de la mayoría de los conservadores de la mejor manera posible. Disraeli era judío de nacimiento pero se acercó a través de su padre a la Iglesia anglicana, después de haberse encolerizado con su rabino y romper de una vez por todas con la creencia judaica formal. Sabemos que Disraeli asistía regularmente a los servicios anglicanos, y que aceptaba la comunión, pero también sabemos que lejos de ocultar alguna vez su origen judío, se enorgullecía de éste y proclamó durante toda su vida la grandeza de la «raza judía» y la profundidad y la verdad del credo judaico. Pero, según nos dice su biógrafo Robert Blake, en lo que concierne a la creencia y al compromiso verdadero, era «curiosamente ambiguo». «Su cristianismo no se adecuaba a ninguna categoría común [...] Probablemente es imposible extraer un cuerpo coherente de doctrina a partir de sus observaciones en torno a la religión. Él creía en cosas diferentes durante momentos diferentes y no logró percibir su incongruencia.»

Un estudio cuidadoso revelaría sin duda que un número considerable de conservadores firmes, discípulos de Edmund Burke, contemplan la religión en grados que van de la indiferencia hasta la hostilidad abierta. Tales perspectivas, incluyendo el agnosticismo y el ateísmo, parecen haber importado sorprendentemente poco a los victorianos. Ro-

bert Ingersoll, leal conservador republicano y elemento principal de la abogacía y la Bolsa, era un ateo militante. H. L. Mencken y Albert Jay Nock, enemigos ambos del socialismo, de la socialdemocracia y del liberalismo político, casi devotos de su creencia en el Estado mínimo y en la minimización de las posibles funciones sociales del Estado —manifiestas en el repudio de ambos hacia Roosevelt y el *New Deal*— se oponían al cristianismo. Lo mismo Irving Babbitt y Paul Elmer More, aunque el último con menos entusiasmo en los últimos años. Pero sin duda todos ellos hubieran estado de acuerdo con Tocqueville en que es necesario un bastión de fe para los seres humanos, incluso si se trata de un cuerpo de moralidad falsamente acreditado con inspiración divina, como medio para salvarlos de la peor de las consecuencias, la de contarse entre los alienados. Chesterton seguramente habría ganado la aquiescencia de todos los conservadores con estas palabras: «El peligro de la pérdida de la fe en Dios no es que entonces no se cree en nada, sino más bien que se creerá en cualquier cosa.» No hay necesidad de recordar a los lectores la medida en que el marxismo, el freudismo y otros grandes sistemas de clamorosa creencia secular han acabado convirtiéndose en religiones de un gran número de occidentales.

La religión como religión *civil* es la que parece estar más cerca de la esencia común de la creencia conservadora, una religión en la que su núcleo trascendental se manifiesta en ropajes tanto civiles como religiosos, una en la que los días festivos más sagrados —tales como el Día de Gracias, la Navidad, la Pascua, y el Año Nuevo— sirvan todos indistintamente tanto a fines religiosos como civiles. La religión que Tocqueville encontró en Estados Unidos en 1830 —la religión americana— era casi a partes iguales cristiana (específicamente puritana) y nacionalista. Cristo el Redentor y Estados Unidos la Nación Redentora existían uno al lado de la otra. En ese sentido, Estados Unidos continuó teniendo una iglesia «establecida» tiempo des-

pués de que sus Estados se hubieran liberado de las denominaciones cristianas.

La mayor parte de los conservadores han creído en lo divino en la misma medida en que la gente instruida cree en la gravedad o en la forma esférica de la tierra, de manera firme pero no estática. El desprecio por el «entusiasmo» de los disidentes y de los wesleyanos en Inglaterra por parte de la mayoría de los anglicanos del siglo XIX fue enteramente compartido por casi todos los conservadores. La religión es aceptable; de hecho es algo bueno siempre y cuando no constituya la base para que las creencias personales se entrometan en el cuerpo público de la nación. Sin duda nunca ha existido ningún conservador, en el sentido burkeano, que pudiera contemplar con ecuanimidad la mayoría moral de nuestros días, con su tan frecuente confusión, descarada y calculada, de lo secular y lo trascendentalmente religioso, puesta de manifiesto en sus injerencias legales y sus enmiendas constitucionales. Incluso T. S. Eliot, quien aceptó la institución anglicana junto con el realismo y el tradicionalismo, advirtió en su *Idea of A Christian Society* sobre los peligros inherentes a una institución religiosa que no esté fundada sobre corrientes poderosas y extendidas de la historia religiosa. No se puede tener, escribió Eliot, «una sociedad nacional cristiana [...] si está constituida como un cúmulo de sectas privadas e independientes». Más aún, «Un peligro permanente de la iglesia establecida es el erastianismo [...] el peligro de que una Iglesia nacional se pueda convertir también en una iglesia nacionalista».

Hoy día Michael Oakeshott ha formulado admirablemente la perspectiva burkeana, y de hecho toda la perspectiva conservadora de la relación adecuada entre el gobierno y la moralidad individual:

> De este modo, el acto de gobernar se reconoce como una actividad específica y limitada [...] No se relaciona con personas

concretas, sino con actividades; y con actividades sólo en relación con su propensión a entrar en conflicto unas con otras. No se refiere a la moral debida o censurable. No está diseñado para hacer buenos o mejores a los hombres; no es indispensable en relación con la «depravación natural del hombre» sino sencillamente por su disposición actual a ser extravagante.

Esto es sin duda lo que Burke pensaba cuando dijo que «La política y el púlpito son términos que no concuerdan. No se debe escuchar en la iglesia ningún otro sonido que no sea la voz consoladora de la caridad cristiana.»

3. Algunas consecuencias del conservadurismo

Nadie que esté familiarizado con la historia del pensamiento moderno europeo puede dejar de señalar la diferencia entre los siglos XVIII y XIX en relación al pensamiento de ambos siglos acerca del hombre y de la sociedad. Por supuesto, hay elementos persistentes en el pensamiento del siglo XVIII. *Individuo, Estado* y *civilización* son brillantes conceptos del siglo XIX. El individualismo permanece como una voz insistente en casi todas las discusiones políticas, con el utilitarismo sustituyendo en su mayor parte a la teoría del derecho natural. La preeminencia de lo que los franceses llamaron *la patrie* —el Estado que nutre— es más evidente que nunca en las corrientes turbulentas del humanitarismo, el socialismo y la socialdemocracia. Aunque la rigidez del concepto de civilización se ve en buena medida suavizada por la fascinación por la *sociedad* como concepto clave, no existe en el siglo XIX necesidad alguna de escribir acerca de la civilización para con-

trastarla, en general, con la cultura primitiva de los antropólogos.

Pero las diferencias entre los dos siglos sobrepasan ampliamente su similitud. En primer lugar, la mayoría de los mecanismos del derecho natural han desaparecido completamente, y han sido reemplazados desde comienzos del siglo XIX por un grupo de conceptos íntimamente relacionados cuyo fundamento no residía en lo natural sino en lo *social*; esto es, el conjunto de vínculos *reales* y uniones entre los seres humanos depositarios del desarrollo histórico, que se manifestaba en las instituciones y las costumbres y que había sido menospreciado durante tanto tiempo por los pensadores del derecho natural fascinados con los supuestos átomos naturales de la naturaleza humana y el comportamiento, átomos que suponían eran comparables a aquellos que habían descubierto los filósofos físicos simplemente con ignorar el mundo de los sentidos y yendo directamente a los elementos duros y permanentes de la realidad.

Como hemos visto, el núcleo de la denuncia de Burke y otros de los primeros conservadores contra los Revolucionarios y los *philosophes,* consiste en una incredulidad total respecto de la existencia de un mundo pre-social de este tipo. Fue contra este mundo de supuestos modelos y fuerzas naturales contra el que los conservadores dirigieron sus acusaciones de exceso de metafísica, y de preocupación por lo imaginario a expensas de lo históricamente existente. Gunnar Myrdal, que no es conservador, ha escrito en nuestra época en relación a este punto. «El ala conservadora se benefició de su "realismo". En su práctica se abstuvo de especular acerca de un "orden natural" distinto del que existía; estudió la sociedad tal como era, y de ello llegó a establecer el fundamento de las ciencias sociales modernas.» Creo que Myrdal está en lo cierto de manera general, pero no debemos olvidar las circunstancias que precipitaron la *Aufklärung* conservadora. Éstas

no incluían ninguna pasión por la mera objetividad científica. Eran inseparables del ataque que los conservadores lanzaron contra la filosofía del iusnaturalismo en nombre del tejido de convenciones, costumbres, prejuicios e instituciones desarrollado históricamente, al que sus emociones patrióticas se dirigían directamente. La cuestión es que los conservadores instrumentaban la *identificación* del mundo de las instituciones y sus desarrollos —identificación según el uso de la erudición y la ciencia del siglo XIX— simplemente en virtud de su constante *apología* a expensas del odiado mundo «metafísico» del iusnaturalismo y de los derechos naturales.

Repentinamente se produjo un cambio en el estilo del pensamiento político y social, tan grande al menos como los cambios de estilo que descubrieron los historiadores de la literatura y del arte y que condujeron a las distintas épocas y edades en las cuales se ubican las obras del arte y la literatura. Me parece que la diferencia entre lo «clásico» y lo «romántico» en el arte no es mayor que la diferencia entre el estilo del pensamiento político del siglo XVIII y del XIX.

El nuevo estilo se pone de manifiesto en su lenguaje. Es imposible no percatarse de la nueva popularidad de muchos de los sinónimos, derivaciones y manifestaciones empíricas de lo social —y al poco tiempo de lo cultural, que en su referencia antropológica era tan abarcador y novedoso en el siglo XIX como lo social—. Palabras tales como *social, tradición, costumbre, institución, folk, comunidad, organismo, trama* y *colectivo,* alcanzaron de la noche a la mañana un prestigio y una función que no habían conocido desde la época de auge del pensamiento realista *vs.* el nominalista en la Edad Media. Vemos el surgimiento de la antropología *social,* de la psicología *social,* la geografía *social,* y la economía, sin olvidar la *sociología,* nombre que Auguste Comte acuñó para la que imaginaba sería la ciencia maestra de las ciencias, la ciencia de la sociedad, y que

separó en las dos grandes divisiones de la *estática social* y la *dinámica social.* Tampoco podemos pasar por alto la difusión en el pensamiento del siglo XIX de la *familia, parentela, parroquia, pueblo, clase social* y *casta, estatus, ciudad, iglesia, secta,* etc., obviamente todas ellas moléculas históricamente formadas de la gran realidad, la sociedad. Esto, y no los individuos atomísticos, abstractos que quería la imaginación del derecho natural son los sujetos verdaderos de una verdadera ciencia del hombre.

El individualismo en manera alguna se origina en el siglo XIX; la fuerza del utilitarismo y de la psicología de los instintos constituyen prueba suficiente de ello. La idea de la sociedad, y paralelamente la de la cultura se aproximan y pasan a ocupar un lugar preeminente en la mayor parte del pensamiento humanista durante el siglo. La escuela del derecho natural trató de derivar la sociedad, con sus diversas instituciones, del individuo; de las diversas pasiones o impulsos que, se pensaba, eran las fuerzas motoras de estas instituciones. Sin embargo, ahora nos encontramos conque son la sociedad o la cultura las que se sostienen como la fuerza determinante que conforma la conducta, incluso la naturaleza misma, del individuo. Los filósofos del derecho natural se deleitaron reduciendo lo institucional, lo social, a una suerte de contrato primitivo o hipotético. Pero durante el siglo XIX distintas escuelas de pensamiento moral y legal pusieron el énfasis en los fundamentos sociales o culturales del contrato; de cualquier tipo de contrato.

La idea del progreso —o desarrollo, evolución o crecimiento según lo expresara la terminología; los términos eran intercambiables—, reflejaba esos cambios de interés. En el siglo precedente, las épocas del pasado por las que se medía el avance de la humanidad eran, por lo general, intelectuales o culturales. Ahora son sociales, con el parentesco, la clase social, la comunidad y otras estructuras sociales en el centro del progreso del hombre. El núcleo

mismo de la idea del progreso o desarrollo experimentó un cambio. En lugar de épocas distintas y separadas, con héroes y genios responsables del avance de la civilización de una época a otra, ahora vemos —en Saint-Simon, Comte, Marx, Bahegot, Spencer y otros— el esfuerzo que se realiza para derivar el cambio del avance de fuerzas internas, intrínsecas en vez de externas. Comte pensó que su mayor logro fue reducir las fuerzas de progreso en la sociedad a las fuerzas de equilibrio y desequilibrio: *una sola ley para el orden y el progreso,* lo que en el siglo XIX fue algo así como el Santo Grial en nuestro propio siglo. Por lo tanto, el progreso, la evolución y el cambio en general vinieron a asemejarse cada vez más al tipo de *crecimiento* orgánico que los conservadores habían caracterizado en su revuelta contra el cambio revolucionario o cataclísmico.

Comte reconoció específicamente a los tradicionalistas, notablemente de Maistre y Bonald, el fundamento de lo que él llamó la «estática social». Buscó ser justo concediendo a los *philosophes* la idea del avance progresivo en el tiempo; pero Comte no podía esconder su fundamental desagrado por los autores de lo que llamó «los falsos dogmas de 1789». Y cuando llegó a presentar su ideal de comunidad en la década de 1850, las ideas religiosas tradicionalistas eran dominantes.

La supremacía durante el siglo de las ideas conservadoras, en contraste con las liberales radicales, destaca, más que en ninguna otra parte, en la sociología. Frederick Le Play, una figura mucho mayor que Comte en la obra científica real de la sociología, la identificación, clasificación y el uso inductivo-deductivo de los datos de campo, estaba tan ligado a los conservadores como Comte. Le Play era monárquico, católico romano y estaba comprometido profundamente con la familia, específicamente con la familia de «linaje» que era indistinguible del grupo medieval. Sainte-Beuve llamó correctamente a Le Play *«un Bo-*

nald rajeuni», un Bonald redivivo, *«progressif» y «scientifique».* El ensayo de Bonald acerca de la familia rural *vs.* la familia urbana, del que se ha hecho breve mención líneas arriba, se acerca mucho a ser un tipo ideal adicional para la investigación que Le Play siguió con detalle y profundidad más adelante. Verdaderamente desde Bonald hasta Durkheim, de Hegel a Toennies, se observa un tono conservador en la sociología del continente que contrasta sustancialmente con Inglaterra y los Estados Unidos. En el pensamiento de Durkheim y Weber se encuentra más del espíritu de Burke acerca de la naturaleza de la sociedad que de Voltaire y Diderot, o Bentham.

En los campos del derecho y del gobierno las ideas burkeanas de estructura orgánica y crecimiento se abrieron camino en el siglo XIX. Savigny fue quizá la figura crucial en ello. Savigny sentía el más alto respeto por Burke, al igual que Maine. Para ambos hombres y sus seguidores de la escuela del desarrollo histórico el adversario era el utilitarismo benthamita, especialmente el análisis abstracto y deductivo empleado por John Austin, seguidor de Bentham, en su estudio de la soberanía política. Austin tenía aproximadamente el mismo desprecio que tuvo su maestro por el pasado institucional, y pensó que no había nada importante acerca del Estado y sus propiedades esenciales, así como acerca del derecho —después de todo, un mero mandato del Estado— que no pudiera presentarse prescindiendo casi por completo de la historia.

Sin embargo, para Maine el repudio del pasado histórico es fatal para cualquier comprensión del Estado, la propiedad, la familia o cualquier otra institución. Podría ser un Burke *redivivus* en vez de Maine quien escribiera: «La ley de la naturaleza nunca se ha mantenido en pie por un instante frente al método histórico.» Tampoco era meramente la historia europea la que Maine usó para sus estudios comparativos. Grecia Antigua, Roma, Irlanda y la India contemporánea, todas ellas figuraban prominente-

mente. Maine y otros eruditos del pensamiento histórico e institucional de su tiempo prefirieron, para investigar los orígenes, el seguimiento de la historia y la antropología en vez del otrora brillante «estado de naturaleza».

La comparación del presente con el pasado, y especialmente el pasado medieval, predominó durante el siglo. De ahí las tipologías notables de estatus *vs.* contrato (Maine), de lo organicista *vs.* lo individualista (Gierke), *Gemeinschaft vs. Gesellschaft* (Toennies), mecánico *vs.* orgánico (Durkheim), tradicional *vs.* racional (Weber), ciudad *vs.* metrópoli (Simmel), y asociación primaria *vs.* asociación secundaria (Cooley). Sin duda, en todas estas tipologías el primer objetivo es comparativo: simplemente contrastar dos tipos fundamentales de sociedad en el mundo, en el pasado y en el presente. La tipología orgánica contractual podía usarse, y se usaba, tan efectivamente en estudios sobre la India y el Medio Oriente como sobre Europa. La premisa del movimiento histórico puede o no estar presente en tales eruditos.

Pero la mayoría de los principales sociólogos del continente estaban muy deseosos de ajustar la tipología a la filosofía de la historia; Toennies, Weber, Durkheim y Simmel convirtieron sus estereotipos respectivos en modelos de movimiento histórico, sin que estuvieran particularmente orientados al progreso. De este modo, Weber escribió en tonos muy melancólicos acerca del tránsito de lo carismático tradicional a lo racionalista burocrático en Occidente. Lo mismo hizo Durkheim con la solidaridad, y encontró necesario revivir el gremio medieval y otras formas de asociación intermedia para mejorar al hombre en la modernidad. En forma creciente, Toennies hizo de su *Gemeinschaft,* nacido de la Edad Media, la piedra de toque de excelencia en su contemplación de Alemania y Europa. Simmel pensó que la metrópoli y el extranjero eran los penosos resultados de la historia europea.

Todos estos sociólogos y muchos otros en Europa esta-

ban fascinados por otro atributo más de la modernidad, las elites intelectuales-políticas que surgieron de las ruinas y de las consecuencias desastrosas de la Edad Media. Como hemos visto, la hostilidad de Burke hacia las «cábalas literarias» resulta de su convicción de que estos grupos de intelectuales desempeñaron un papel dominante en el origen y en la trayectoria de la Revolución francesa. Su retórica de los derechos naturales, su aversión a todo lo que condujera a la conservación de lo viejo, y su recelo intrínseco de todo lo que se conectara con la aristocracia y sus costumbres de creciente oposición ejemplificaban para Burke la actitud de los intelectuales en todas partes en Europa occidental. Los «hombres de letras políticos», «teólogos políticos» y «políticos teológicos» son algunos términos con los que Burke identifica a los *philosophes* y jacobinos en Francia y a los liberales como Paine y Price en Inglaterra.

Incluso Burke inicia la tarea de construir una especie de sociología del intelectual. Sugiere que la clase intelectual es un producto de los cambios políticos y económicos en la Europa posmedieval. La desintegración gradual pero inexorable de las distinciones sociales y el surgimiento de la nueva clase económica, con una forma más fluida de riqueza que la que había predominado tradicionalmente en Europa, desempeñó un papel importante en la creación de un nicho que los intelectuales desarraigados podían ocupar. Éstos habían perdido su identificación con la aristocracia. «Lo que ellos perdieron de la protección de la vieja corte, intentaron reconstruirlo al agruparse en un tipo de asociación propia», en las dos academias y en la Enciclopedia. Su objetivo común era la destrucción de la Cristiandad y de la aristocracia. Muchos miembros de esta nueva clase se mantuvieron en lo alto de las filas de la literatura y la ciencia. El mundo les había hecho justicia; y a favor de su talento general, perdonaron la tendencia nociva de sus principios particulares...

Los recursos de la intriga son llamados para suplir los defectos de la argumentación y de la cordura. Para aquellos que han observado el espíritu de su conducta, está claro desde hace mucho tiempo que no se deseaba otra cosa que el poder llevar la intolerancia de la lengua y de la pluma a una persecución que golpearía la propiedad, la libertad y la vida.

He aquí el retrato propio y preliminar de Burke del intelectual en la política. Muestra a esta nueva clase como esencialmente desarraigada, sin «interés en la sociedad», altamente móvil en su modo de vida, de pensamiento fácil y fluido, siempre lista para vender su talento al político o al hombre de negocios, compañía cercana del «nuevo interés monetario» que Burke detestaba, producto también reciente de la historia europea, rebeldes por naturaleza contra el gobierno y la sociedad establecida, con un hábito mental de crítica y hostilidad, en una palabra, «adversarios» en esencia, palabra que Lionel Trilling usaría de manera tan influyente en 1950.

El tendencioso trato de Burke a la clase de intelectuales políticos que vio antes y durante la Revolución en Francia se manifestó como el primer paso en uno de los desarrollos más interesantes del siglo XIX, el de la identificación y análisis del papel de los intelectuales en la sociedad moderna. Si el inicio de esta búsqueda en Burke es evidentemente negativo por su tono, también lo es el de aquellos que lo siguieron en su empeño. Tocqueville en su libro *El antiguo régimen y la revolución* y en un gran número de notas acerca de «la Revolución europea» que dejó al morir, subrayó y diversificó la perspectiva más bien hostil que había adoptado acerca de los intelectuales en sus *Recuerdos,* su caracterización como observador participante de la Revolución de 1848 y de sus jefes. Tocqueville, si acaso, superó a Burke en su fría hostilidad hacia la clase intelectual francesa antes, durante y después de la gran Revolución.

Tocqueville sugiere en su libro *El antiguo régimen* que la clase intelectual llegó incluso a remplazar a la nobleza. «En el siglo XVII la nobleza francesa había perdido completamente [su] predominio, su prestigio había disminuido con su poder, y ya que el lugar que ocupaba estaba vacante, los escritores podían usurparlo con gran facilidad y mantenerlo sin temor a ser desalojados.» En Tocqueville el tono y el lenguaje eran diferentes; más reservado, con un estilo más analítico que polémico; pero la crítica implícita de la clase intelectual está presente tan claramente como en Burke.

Las caracterizaciones sociológicas y psicológicas de los intelectuales abundaron en la generaciones que siguieron a Burke y Tocqueville, la mayoría de ellas escritas por conservadores hasta épocas relativamente recientes. El libro de Burckhardt *La cultura del Renacimiento en Italia*, de tan enorme éxito, muy a menudo erróneamente entendido como una apología del periodo y de sus humanistas, se ocupa de éstos de manera muy parecida a la forma despiadada en que Burke y Tocqueville lo hicieron con los *philosophes*. Los retrata como superficiales, testarudos en sus opiniones, desarraigados, alienados, hostiles a todos los aspectos de la sociedad establecida, especialmente la Iglesia, y siempre deseosos de ponerse por algún tiempo al servicio del mejor postor, ya sea príncipe u hombre de negocios. La resistencia de Burckhardt a todas las súplicas de los editores para que escribiera otro libro sobre el Renacimiento italiano se explica fácilmente: detestaba el periodo y sus *dramatis personae* tanto como Burke y Tocqueville detestaron la Revolución y sus *politiques*, sus Marats y Robespierres. Taine, Nietzsche, Weber y Schumpeter son sólo algunas de las mentes que, hasta la época actual, han abordado con seriedad la sociología del intelectual, ya sea apasionada o desapasionadamente. Así como los intelectuales en Europa vinieron a desempeñar un papel de creciente influencia en los acontecimientos revolucionaros

—en 1848, en 1870 con la Comuna de París, en Rusia en 1905, en la Revolución bolchevique y no en menor grado durante el surgimiento del fascismo en Italia y del nazismo en Alemania, y hasta los disturbios revolucionarios de la década de 1960—, así también la sociología del intelectual —estereotipado como rebelde por naturaleza desde Burke— fue adquiriendo una importancia cada vez mayor en el pensamiento occidental.

En su capítulo «¿Puede sobrevivir el capitalismo?» en *Capitalism, Socialism and Democracy* Schumpeter considera sistemáticamente el efecto sobre la vida económica de aquellos a quienes Burke había criticado severamente como «sofistas, calculadores y economistas». Schumpeter nos dice que Marx estaba en lo cierto en su predicción de la decadencia del sistema capitalista pero equivocado en cuanto a su verdadera causa. El verdadero conflicto de clases no es entre el capitalista y el obrero proletario, sino entre el empresario y el intelectual. No es el trabajador, sino el intelectual, quien se aliena progresivamente del mismo sistema económico al que fue el primero en otorgar su importancia. El hecho crucial en la historia moderna es el alejamiento del intelectual del empresario y del tipo de propiedad dura necesaria para mantener la motivación hacia la ética capitalista. De esta forma el tipo de fuerzas que Burke había visto conspirando por la destrucción de la sociedad territorial que él adoraba, las ve ahora Schumpeter como igualmente destructoras del capitalismo y del instinto de la propiedad privada. Y la «hostilidad del intelectual se acrecienta, en lugar de disminuir, con cada logro de la evolución capitalista».

En el siglo XIX el liberalismo y el socialismo se vieron visiblemente afectados por corrientes ocultas de opinión conservadora. El surgimiento del pluralismo liberal y del énfasis sobre la descentralización en muchos aspectos y del interés socialista en los gremios, *sindicatos* y cooperativas es, en grado sustancial, la consecuencia del impacto de

Lamennais y Tocqueville sobre el pensamiento europeo de la década de 1830. Mill quedó significativamente afectado por la demostración de Tocqueville de los fundamentos no individualistas y no políticos de la libertad, y de la marcha casi inevitable de la democracia hacia una forma benigna de totalitarismo a menos que las asociaciones intermedias, el gobierno local, la religión, la familia y la clase social conservaran su fuerza en las vidas de los individuos. De la misma manera Lamennais y sus seguidores siguieron esencialmnente esta linea de pensamiento hasta la Revolución de 1848.

Un giro en la tradición socialista, o más bien en una parte de esa tradición, se observa en las obras de Proudhon y sus descendientes directos. No fue un giro que afectara a Marx de manera notable; él permaneció en gran medida centralista y colectivista hasta el final, lo mismo que la mayor parte del marxismo. Sin embargo, Proudhon leyó y admiró a Bonald y su mismo programa de acción para la sociedad socialista abunda en detalles en cuanto a la familia —familia patriarcal—, la comunidad local, la confederación y los grupos de ayuda mutua, con toda la precaución que ha de tomarse en contra de la centralización política y la burocracia. El ala anarquista del socialismo seguiría, por lo general, este modelo esencialmente pluralista, descentralizado y asociativo que culmina en las obras de Kropotkin a principios del siglo XX. Quizá menos importantes pero igualmente dignos de atención son otros dos tipos de socialismo del siglo XIX que tienen claros fundamentos conservadores: el socialismo gremial, principalmente el inglés, y el socialismo católico en Francia y Alemania —especialmente casi todo el movimiento de reforma social en el Catolicismo, que ponía un énfasis en la familia-comunidad que no se encontraba con frecuencia en la labor social protestante o en la reforma. Ambos son revueltas claras en contra del capitalismo pero también, a diferencia de la corriente principal del pensa-

miento socialista, en contra de la idea de socialismo unitario, colectivista establecido en la nación moderna. Ambos encuentran en la Edad Media modelos para el futuro.

El pluralismo político es una adaptación liberal de la primera crítica francesa y alemana del Estado unitario y su monopolio de la soberanía. En Inglaterra, Maitland, Figgis y Vinogradov, todos ellos estudiantes apasionados del derecho y la política medieval, y Paul-Boncour, Durkheim y Duguit en Francia, que se orientan de manera similar hacia los aspectos plurales y descentralizados del derecho medieval, están quizá entre los pluralistas legales y políticos mejor conocidos al finalizar el siglo. En sus primeros años como investigador Laski estaba fuertemente influenciado por estos pensadores, y sus primeros dos libros más importantes contienen estudios detallados de Bismarck, Bonald, de Maitre, Lamennais, y Brunetière y Bourget, ambos a la luz de sus ideas acerca de la soberanía y su relación legítima con la proliferación de la vida de grupo y asociativa en el orden social. En Alemania, Otto von Gierke era, sin duda, el erudito más prolífico en el derecho de asociación medieval y su destino en la historia moderna. Maitland y después Barker introdujeron, a través de la traducción, los segmentos más importantes del saber pluralista de Gierke, esencialmente en los círculos pluralistas ingleses.

Hay otras señales de la influencia conservadora medievalista durante el siglo. El estudio de Rashdall de las universidades medievales, la investigación de Lea de la Inquisión medieval, la de Fustel de Coulanges acerca de los orígenes medievales de las instituciones legales y políticas francesas, toda la serie de libros en todos los países occidentales acerca de la aldea comunitaria, la finca, el feudo, el pueblo, el monasterio y la propiedad, atestiguan la ramificación de las corrientes puestas en marcha por los primeros conservadores. Duhem demostró en su historia de la ciencia moderna la fertilidad de la Edad Media en lo re-

lativo a la ciencia y la tecnología y el empobrecimiento real de ambas en el Renacimiento todavía tan aclamado. Hubo una multitud de estudios acerca del arte medieval, su arquitectura y su artesanía. La atracción por lo gótico fue, por un tiempo, tan grande en las artes como lo era en la novela y la poesía. Carlyle, Ruskin, Pugin y Morris encontraron en la Edad Media el mismo tipo de piedra de toque de la excelencia, los mismos modelos de lo heroico en el arte y en el pensamiento que Scott encontró en el valor y la caballería y Henry Adams en la comunidad espiritual. La Edad Media se convirtió, por impulso, en el principal depositario de lo «orgánico», una virtud en la sociedad inicialmente celebrada por Burke en su repudio al contrato del derecho natural y que a mediados del siglo XIX era el sinónimo mismo del bien en casi todo.

Por muchas razones la contribución más importante del conservadurismo fue la de hacer de lo medieval-tradicional el modelo por excelencia para valorar el arte, la literatura y la vida misma. Desde el Renacimiento las antiguas Grecia y Roma proporcionaron este modelo y en el siglo XVIII en Occidente la devoción por el mundo clásico era una fuente fértil para el asalto racionalista a la sociedad cristiana que los rodeaba. Pero aunque la dedicación a los ideales y modelos clásicos continuó durante el siglo XIX, ésta se equiparó crecientemente con otro tipo de dedicación: la de las verdades «orgánicas», «comunales» y «corporativas» que podían encontrarse, se decía, en las tradiciones y costumbres dejadas en la cultura europea por los procesos regulares y ordenados de continuidad en la historia.

El Romanticismo del siglo XIX puede caracterizarse en gran medida como una serie de elementos sociales, culturales y mentales que, en conjunto, conforman la gran antítesis al racionalismo de la Ilustración. La literatura, el arte y la música románticas tendían a elevar a las fuerzas medievales-conservadoras para adularlas; lo conseguían no por llamarlas así sino por las fuertes vinculaciones que es-

tablecían con lo orgánico, lo subliminal, lo inconsciente y, sobre todo, con una forma de sabiduría superior a cualquier otra esgrimida por el intelectualismo racional puro. La unión del romanticismo y el conservadurismo en el siglo descansa en una gran alianza entre los «prejuicios» de Burke, las «pasiones» de Madame de Staël y el *Zeitgeist* alemán. De estos elementos, que son las verdaderas fuentes de lo «genuino» en contraste con lo artificial y lo «impuesto», el arte se convierte en literatura, pintura, escultura, música y, sí, política y economía muy superiores a cualquier cosa que puedan ofrecer las normas abstractas del racionalismo. No estoy sugiriendo que todos los románticos en la literatura y en la filosofía fueran conservadores políticos —por lo menos en términos burkeanos— o que todos los conservadores, especialmente en Inglaterra, fueran románticos en la apreciación artística. Pero de todas maneras existe una afinidad, especialmente en el continente, sobre todo en Francia y Alemania, entre el énfasis romántico en lo prerracional y lo subconsciente y el énfasis conservador en la sabiduría política que subyace tras los hábitos humanos de pensamiento y corazón.

La manera total de contemplar la literatura y el arte que se desarrolló durante gran parte del siglo XIX en Europa es igualmente deudora de la fascinación conservadora por lo antiguo y lo tradicional. De repente los escritores y los artistas vinieron a ser considerados como los depositarios de las tradiciones nacionales, históricas y místicas; se estimaba que los ancestros culturales del artista tenían más importancia en su vida y obra que las condiciones del entorno. En el siglo siguiente, T. S. Eliot daría unidad sucinta y precisa a este nuevo criticismo en su «Tradition and the Individual Talent». No sólo lo mejor, escribe Eliot, «sino las partes más individuales de la obra [de un poeta maduro] pueden ser aquellas en las que los poetas muertos, sus ancestros, afirman su inmortalidad más vigorosamente». Hay, continúa Eliot, una «rendición continua» del artista

a «toda la literatura de su propio país [...] El progreso del artista es un autosacrificio continuo, una extinción continua de la personalidad».

Las palabras de Eliot expresan admirablemente el tipo de aproximación al arte que señaló Madame de Staël con el título mismo de su obra más famosa, publicada en 1800, *Essai sur les fictions; De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*, un trabajo que capta perfectamente la persistencia de la influencia del pasado en los escritores individuales. En esta obra, y quizá de manera aún más sorprendente en su estudio de la cultura alemana, Staël ve la literatura y el arte de un pueblo como el resultado de la historia, la tradición y la nación tanto como el lenguaje que habla la gente. Lo mismo hizo Hegel en sus estudios filosóficos sobre el arte y la conciencia nacional, o Coleridge y Arnold, de forma distinta pero no menos eficaz y como hizo Ferdinand Brunetière a finales de siglo, probablemente en el mejor de los estudios de literatura y tradición del siglo XIX.

Brunetière era profundamente tradicionalista en su aproximación a la cultura y también profundamente moral después de su conversión tardía al Catolicismo romano. Argumentó repetidamente que lo más importante en una obra dada es la tradición y la moralidad nacionales, de las que emerge el tema de la obra, «justamente como el bebé emerge del cuerpo de la estirpe materna». Antes Bonald había escrito que es la sociedad la que forma al individuo, no el individuo a la sociedad, y Brunetière traduce esto al individuo y al *genre,* una palabra que él utilizó como la *estructura* dentro de la que cualquier obra de arte dada se manifiesta y en la que tan eficazmente se forma la obra individual gracias a la persistencia del ambiente. Brunetière detestaba a los utilitaristas, a los naturalistas y a los individualistas que habían, según declaró, destruido los vínculos orgánicos que unen a los artistas, como a todos los individuos, a su cultura y a su historia.

Fue la pasión de Brunetière por el desarrollo histórico de los géneros en el mundo de la creación la que le hizo dirigir su atención a la doctrina de la evolución de los biólogos; incluso adoptó la bandera de Darwin —a pesar del escaso entusiasmo de su iglesia por Darwin y Huxley— insistiendo en que lo que Darwin había dicho acerca de las variaciones en la naturaleza, que no sabemos o no podemos saber acerca de sus orígenes, es igualmente verdadero en las «variaciones» de la cultura, del tipo que representan irrupciones como Aristóteles, Molière y Goethe. Mucho más que cualquier otra mente individual, Brunetière es también en gran medida responsable del interés moderno en la *comparación* de géneros, los géneros distintivos de las naciones y civilizaciones en la historia mundial. Lo que Brunetière detestó de inmediato fue «el arte por el arte» y la entonces teoría en boga del «genio» solo, solitario, alienado. Ambos eran productos, en igual medida, del utilitarismo y de la decadencia, y desfiguran, incluso destruyen, el verdadero valor e importancia del arte. Profundamente conservador en todos los aspectos, Brunetière, sin embargo, fue capaz, como Frederick Le Play, de atacar la modernidad y su individualismo y naturalismo a través de la observación científica ingeniosa sin agotar todas las formas posibles de piedad. Con todo, lo que vemos durante el siglo XIX, y en nuestro propio siglo, es la subordinación tanto del arte como de la política a las grandes fuerzas del pasado que aún viven y dominan en nuestro presente.

La evidencia última, y sin duda más grande, del impacto conservador en el pensamiento de los siglos XIX y XX se encuentra en el destino de la idea de progreso. No es que el escepticismo conservador acerca del progreso matara la idea; de ninguna manera; pero sin embargo hay una línea continua de reacción contra la mentalidad progresista desde las evocaciones de Burke de la Edad Media en su asalto a la modernidad hasta las severas meditaciones del

deán William Inge en el siglo XX en torno a la «superstición» del progreso. Es a los conservadores del siglo XIX a quienes sobre todo debemos dirigirnos para aliviar nuestras conciencias de los golpes asestados por mentes intoxicadas por el progreso como las de Macaulay, Spencer y Darwin —sobre todo y especialmente Darwin— durante el periodo. El progreso, anunció Spencer, «no es un accidente sino una necesidad». Darwin escribió: «En todos los casos las nuevas y mejoradas formas de vida tienden a suplir las formas viejas y no mejoradas [...] [y] [...] y todas las dotes corpóreas y mentales progresarán hacia la perfección.» La interpretación *whig* de la historia sirvió tan bien a la clase media como la «necesidad férrea» de avance hacia el socialismo de Marx sirvió a los intelectuales en Alemania y Francia.

«De este modo», escribe un conservador moderno, W. A. Inge, «la superstición del progreso se estableció firmemente. Para que la superstición se convierta en una religión popular sólo es necesario que se esclavice a una filosofía. La superstición del progreso tuvo la singular buena fortuna de hacerlo, por lo menos, con tres filosofías, las de Hegel, Comte y Darwin.» A las que podemos agregar sin problema los nombres de los que ya hemos citado y, por lo que a este punto se refiere, de la vasta mayoría de los liberales y radicales de los dos últimos siglos. En gran número de lugares, el progreso ha sido, en términos espirituales el equivalente exacto de la Providencia.

Pero no para los conservadores. Como hemos visto, Burke pensó que en el pasado europeo residía una mayor virtud nacional que en el presente que se estaba formando rápidamente por las fuerzas de la revolución democrática y económica. Incluso antes de que la Revolución francesa dominara el pensamiento de Burke, incluso cuando él celebraba bien la Revolución inglesa de 1688 o la creciente libertad de los colonos americanos, su mirada estaba fija en las tradiciones, convenciones y creencias que portaban

la clara huella del pasado. En uno de sus pasajes más citados de las *Reflections* Burke declara que la nación es un «socio», un socio en la ciencia, el arte y la moralidad, pero también «entre aquellos que viven, aquellos que están muertos y aquellos que van a nacer». Es difícil imaginar a cualquier *philosophe* de la Ilustración francesa que se precie otorgando a los muertos un lugar igual al de los vivos en su ingeniería política privada. Pero gran parte de la esencia del conservadurismo moderno es precisamente la deferencia hacia los muertos, ya que los muertos pueden ser encontrados acumulativamente en la tradición y la costumbre.

Karl Mannheim, sociólogo y no necesariamente conservador, ha presentado el asunto de forma esclarecedora:

> Para el pensamiento progresista todo deriva su significado en último término de algo ya sea por encima o más allá de sí mismo, de una utopía futura o de su relación con una norma trascendente. El conservador, sin embargo, ve toda la significación de una cosa en lo que se encuentra *detrás* de ésta, ya sea su pasado temporal o su germen de evolución. Donde el progresista usa el futuro para intepretar las cosas, el conservador usa el pasado.

En el conservadurismo hay una inversión del progreso, de la perspectiva liberal-radical del progreso. De ahí que las cualidades mismas que los modernistas esgrimen en su exigencia de un desarrollo progresivo de la historia —cosas tales como la tecnología, la democracia, el individualismo, el romanticismo y la igualdad— sea más que probable que los conservadores las observen por lo menos con reacciones mezcladas. En algún grado, pero sólo eso, los conservadores dirán que son cualidades benignas, pero que también son con la misma regularidad fuerzas perniciosas en la vida: extirpadoras de la civilidad y la moral, precursores de las masas, del despotismo arraigado en el pueblo, y de una alienación amplísima de los individuos de sus raí-

ces de identidad y pertenencia naturales. Ya en 1796 fue ésta la perspectiva de Bonald en su estudio sobre la autoridad. Después de cuatro siglos de erosión y revuelta contra la tradición medieval vino la Revolución, «una terrible y saludable crisis, por medio de la cual la naturaleza erradica del organismo social aquellos viciados principios que la debilidad de la autoridad han permitido penetren furtivamente». Los primeros conservadores ofrecen, en su desconfianza de todo lo ocurrido desde la Edad Media, una visión trágica de la historia, adaptada a un ritmo vivaz. No un ascenso lento, gradual o, para el caso, un descenso, sino más bien un plano histórico repetidamente asediado por la crisis. La historia es plural, espasmódica y una sucesión casi infinita de periodos «críticos» y «orgánicos», para usar las palabras de Saint-Simon inspiradas directamente en de Bonald y de Maistre. De hecho, los conservadores solían otorgar un énfasis mucho mayor a los periodos críticos de desorden y decadencia que a sus opuestos. W. H. Mallock escribió por casi todos ellos cuando dijo en su libro *Is Life Worth Living?:* «A menos que sepamos algo que desmienta lo contrario, el resultado de todo este "progreso" puede que no sea más que una displicencia no perturbada o una sensualidad más desalmada». En Alemania, Schopenhauer previó un aburrimiento cada vez más envolvente, interrumpido por la evasión a través de las drogas o la violencia, como legado del progreso moderno.

El «comercio», escribió Coleridge, «ha enriquecido a miles, ha sido la causa de la difusión del conocimiento y la ciencia, pero ¿ha agregado una partícula de felicidad o de mejora moral? ¿Ha proporcionado un discernimiento más verdadero de nuestros deberes o ha contribuido a revivir y mantener los mejores sentimientos de nuestra naturaleza? ¡No!»

Burckhardt se expresó con mayor fuerza, como lo hizo Tocqueville hacia el final de su vida. Burckhardt escribió:

No tengo esperanza alguna en el futuro. Es posible que todavía se nos pueda garantizar unas cuantas décadas tolerables, una especie de época romana imperial. Yo soy de la opinión de que los demócratas y los proletarios deben someterse a un despotismo crecientemente severo.

En 1848, al terminar la revolución de ese año en Francia, Tocqueville preguntó:

¿Alguna vez alcanzaremos, como nos aseguran otros profetas [...] una transformación social más completa y de mucho mayor alcance que la que nuestros padres previeron y desearon, o de la que nosotros mismos somos capaces de prever, o simplemente estamos destinados a terminar en una condición de anarquía intermitente, la crónica bien conocida y la queja incurable de los pueblos antiguos?

En muchos sentidos, la crítica más aguda de la idea del progreso por los conservadores fue la negación de toda su perspectiva de la historia, una perspectiva basada en la suposición de que existe una gran entidad (la humanidad) que es como un ser humano individual que vive a través del tiempo y mejora lenta, gradual y continuamente en lo intelectual y en lo moral a lo largo de un gran número de siglos. Pero esta imagen funciona mejor como metáfora y profecía que como análisis o forma de conocimiento: ésta es en buena medida la esencia de la respuesta conservadora a la filosofía del progreso en el siglo XIX y, de hecho, en el XX. El resultado del progresismo en el pensamiento liberal y socialista fue la glorificación de la sociedad occidental como el ser y el fin total de la historia de la humanidad. Así como la evolución biológica culmina en la producción del *homo sapiens* —prosigue el argumento progresista convencional— la evolución social culmina en ese compuesto particular de elementos materiales y no materiales que llamamos civilización occidental. Todos los pueblos que han vivido, junto con todos los pueblos no

occidentales que hay hoy en la tierra, pueden fusionarse en una gran progresión humana, seguramente con Occidente a la vanguardia. Éste es el tipo de idiotez histórica que surgió de la mentalidad del progreso en el siglo XIX.

Sin duda, gran número de conservadores quedaron atrapados como los liberales y radicales por este arreglo quimérico de la historia humana. Pero estimo que se puede afirmar que fueron mayoritariamente los conservadores quienes dirigieron el asalto a la idea del progreso, fuera como construcción metodológica o como fantasía eudemónica. El libro *La decadencia de Occidente* de Spengler, en gran parte escrito antes del estallido de la Primera Guerra Mundial y que, por lo tanto, no debe encasillarse como una expresión más de la *Angst* alemana posterior a la derrota, trazó una vasta alternativa a la historia mundial convencional progresista: una alternativa cíclica. Contempló el pasado total de la raza humana, y también el presente, como encerrado en los ciclos independientes de alrededor de ocho grandes civilizaciones, cada uno de acuerdo con la «morfología de la historia» de Spengler, y que se podía considerar pasaban por el nacimiento, el desarrollo, la decadencia y en su caso la muerte final. Spengler vio la civilización occidental ya en el periodo de envejecimiento de su ciclo.

Los dos hermanos Adams contemplaron la historia de la humanidad en términos esencialmente concretos y cíclicos, con la degeneración, la disolución y la «entropía» o movimiento browniano apoderándose finalmente de cualquier historia nacional, incluyendo la de Estados Unidos. Tanto Henry como Brooks despreciaron la épica del progreso y los esquemas progresistas de evolución social que los rodeaban. Irving Babbitt fue incluso más lejos. Rechazó cualquier filosofía de la historia, cíclica o de cualquier otro tipo. «A pesar de ciertas semejanzas superficiales en nuestras respectivas opiniones, Spengler y yo estamos en polos opuestos del pensamiento humano. Mi propia acti-

tud es de una hostilidad extrema hacia la posibilidad de cualquier filosofía de la historia.» Babbitt incluyó específicamente la filosofía cristiana de la historia pero también el «tipo más reciente que tiende a hacer del hombre un títere de la naturaleza».

La crítica conservadora de la filosofía del progreso, una pieza central de la modernidad, es un reflejo de su papel general de crítica cultural en el mundo contemporáneo. Sus críticas del industrialismo preceden a las de los socialistas, y eran más fundamentales porque incluían la infraestructura tecnológica del industrialismo. Y a estas críticas los conservadores añadieron sus denuncias de la nivelación de las artes y las habilidades bajo la presión de la democracia y de la sociedad de masas. Como ya he indicado, para la mayoría de los conservadores el socialismo se presentaba como un desarrollo casi necesario de la democracia y el totalitarismo como un producto casi igualmente necesario de la socialdemocracia.

Durante muchos siglos los filósofos y los artistas retrocedieron al mundo clásico antiguo en búsqueda de modelos de grandeza. Fueron los conservadores, sin embargo, a comienzos del siglo XIX quienes, sin olvidar Grecia y Roma, se volvieron hacia la Edad Media y sus temas góticos en búsqueda de modelos. El contraste entre la dínamo y la Virgen, cada uno imagen de una cultura completa, como lo formuló Henry Adams, fue el que incitó más a la crítica conservadora. Los conservadores han sido los profetas del pasado medieval, como Faguet los llamó, pero también las guerrillas del pasado en sus casi constantes ataques económicos, políticos y, sobre todo, culturales, a la modernidad. Los liberales y los socialistas podían mirar a sus imágenes del futuro en busca de inspiración. Los conservadores, que conocían bien la atracción de la tradición, la profundidad de la nostalgia en la mente humana, y el temor universal de la humanidad a la ordalía del cambio y la amenaza de lo nuevo, apoyaron su denuncia del

presente franca y descaradamente en modelos proporcionados directamente por el pasado. Las críticas de Tocqueville de la modernidad en *La democracia en América* han demostrado ser mucho más penetrantes que las de Marx. En Tocqueville el fantasma del pasado feudal y aristocrático está constantemente a mano para proporcionar alivio. En ningún aspecto de Tocqueville es esto más sorprendente que en relación a las artes y ciencias, costumbres o «hábitos del corazón», y de la cultura en general.

Las raíces conservadoras, —esto es, las que nos proporcionan Coleridge, Newman, Arnold y Ruskin, y en Francia Brunetière y Bourget— de la crítica cultural de nuestra época son también evidentes. No es de los liberales o radicales del pasado siglo que ha llegado hasta la mayoría de los críticos de nuestra época, radicales o conservadores, la llamada de lo tradicional, de lo orgánico y de la distinción entre cultura y civilización (convertida en esencial por Coleridge). Las críticas de la cultura de la modernidad, ya sea de Eliot o Leavis, de Bertrand Russell o Spengler, contienen todas distintas evocaciones de lo que Eliot llamó el «pasado utilizable». Daniel Bell se ha descrito a sí mismo como socialista en lo económico, liberal en política y conservador en la cultura. Está lejos de ser el único. En ningún lugar las guerrillas del pasado han sido más activas y han tenido más éxito que en la esfera de la cultura.

4. Las perspectivas del conservadurismo

Sin embargo, los conservadores probablemente hubieran sido perdonados si a comienzos de 1981 hubieran albergado en sus mentes la perspectiva de algo muy superior a una fuerza guerrillera; algo más cercano a un ejército conquistador de la justicia. Ronald Reagan, que siguió en su campaña una línea recta de conservadurismo republicano fue en la Casa Blanca, quizá el primer Presidente en la historia de Estados Unidos que orgullosamente se declaró conservador, en vez de una variante de liberal o progresista. Análogamente, Margaret Thatcher, también conservadora, tenía un fuerte dominio en su puesto de Primer Ministro. En varios países del continente, empezando quizá con Alemania Occidental, los partidos conservadores mostraban signos distintos de prosperidad política.

En los Estados Unidos el júbilo fue especialmente intenso. Puesto que la elección de Reagan podía ser vista ra-

zonablemente como el coronamiento de una estructura conservadora que se había estado construyendo durante treinta años, no sólo de carácter político sino también cultural e intelectual, que había llegado a incluir en su lista los nombres de intelectuales prominentes, periódicos de circulación e influencia nacionales, centros e institutos conservadores, conocidos hacía mucho tiempo por los liberales, pero muy poco por los conservadores. Existía una red genuinamente conservadora. Quizá más importante es que la palabra *conservador* se convirtió en un símbolo aceptado en el discurso político de la época.

De hecho, esto fue un logro. Los «conservadores» y el «conservadurismo» nunca habían sido especialmente populares en el pensamiento y en la obra política estadounidense. A diferencia de Gran Bretaña, que tenía un Partido Conservador para ofrecer una aprobación inmediata a los impulsos conservadores, Estados Unidos sólo tenía sus dos partidos principales y una variedad de partidos, de movimientos pequeños, inconsecuentes, construidos alrededor de intereses especiales. En ninguno de los últimos figuraban los «conservadores». En cuanto a los partidos Republicano y Demócrata, se trataba de una apuesta previa al *New Deal* que tenía la mayoría de los conservadores, tradicionalistas y reaccionarios. Después de todo, fue un alarde del genio de la política estadounidense mantener las principales líneas de los partidos con la flexibilidad suficiente como para que cada uno diera albergue a múltiples opciones ideológicas.

Probablemente lo que impidió la aparición de intensas formas de división ideológica comunes en Europa fue la falta o, por lo menos, la debilidad de una tradición feudal en este país, cubierta con divisiones de clase social: El número de radicales exigentes era relativamente bajo, como también lo era el de los componentes de la derecha política declarada. Los cambios resonantes en los «liberales» y «progresistas» era un logro mucho más común en este

país. Incluso los «radicales» tenían una aceptación en política y religión, y ciertamente en tecnología e industria, de la que carecían los «conservadores».

Sin embargo no fueron pocos los americanos que creyeron confiadamente en las verdades conservadoras: un Estado mínimo, un gobierno fuerte pero moderado, *laissez-faire* en casi todos los asuntos, familia, barrio, comunidad local, iglesia y otros grupos mediadores para afrontar la mayoría de las crisis, descentralización, localismo y una preferencia por la tradición y la experiencia por encima del planeamiento racionalista, junto con un prejuicio indomable en contra de las medidas de redistribución. Éste era el conservadurismo de presidentes como Cleveland, Taft, Coolidge, Hoover, Eisenhower y de otros hombres de Estado norteamericanos tales como Robert Taft, Barry Goldwater y Ronald Reagan durante las tres décadas que condujeron a 1980. En el fondo mismo de la Gran Depresión, diecisiete millones de estadounidenses respaldaron estas ideas cuando votaron por Landon en 1936. Pero hasta 1980, las mismas ideas parecían ser los bloques de la construcción sempiterna de otra de las causas perdidas de Estados Unidos, como el Viejo Sur y el agrarismo populista. La derrota de Goldwater en 1964 persuadió comprensiblemente a un gran número de norteamericanos de que el conservadurismo político estaba listo para un museo.

En Estados Unidos tampoco había un conservadurismo cultural visible y aceptado como en Europa, donde uno podía ser un conservador firme en política y un poeta o novelista famoso, aceptado ampliamente como una mente creativa, incluso radical en las actividades literarias: como Eliot, Joyce, Yeats, Mauriac, Mann y otros. Cuando en Estados Unidos aparecieron gentes como Robert Frost, Faulkner o Cozzens, los críticos no estaban preparados, incluso al principio estaban resentidos. En Europa una literatura considerable rindió testimonio del poder continuo en las vidas individuales de los temas de raza, fa-

milia, iglesia, clase y región y de los irresolubles conflictos entre las exigencias de la autoridad y las tentaciones de la libertad. Cualquier inclinación que pudiera haber antes de la Guerra Civil en Estados Unidos, en la época de Hawthorne y Melville, hacia una comunidad de sentimiento comparable en autoridad, mal y castigo, desapareció luego en gran medida dejando un clima de individualismo y evasión de la autoridad, o bien su conquista fácil.

Después de la Guerra Civil, cuando las fuerzas del populismo, radicalismo limítrofe y competencia eran dominantes, desapareció el clima conservador de erudición, filosofía y literatura. A principios del siglo XX en los Estados Unidos era raro encontrar un conservador en las aulas de las universidades y colegios a lo largo del país. Santayana pudo haber sido la única excepción importante, pero dejó Harvard pronto para trasladarse a Europa. En erudición, el formidable conocimiento y penetración de Irving Babbitt y Paul Elmer More sólo fueron conocidos por la mayoría de sus estudiantes entre los que sólo uno de ellos, T. S. Eliot, se apresuró a escapar de su Estados Unidos natal hacia la tradición y autoridad inglesas.

H. L. Mencken fue un conservador desenvuelto en todos los aspectos relevantes. Detestaba (y escribió en contra) el socialismo, la socialdemocracia y todas las formas de populismo. Su desprecio general por los políticos alcanzó sus cotas culminantes hacia demócratas liberales como Wilson y Franklin Roosevelt; por *booboisie* él se refería esencialmente a todos los seguidores de William Jennings Bryan. Mencken era un creyente firme y entusiasta en los derechos de propiedad y en la clase social y en la maldad intrínseca de cualquier tipo de redistribución por medios políticos. Que Mencken prosperara como crítico social hasta la Depresión se explica mejor probablemente por el hecho de que las polarizaciones en la política no eran entonces muy grandes entre los intelectuales, y a raíz

de su merecida reputación por su desprecio del cristianismo. Cuando, poco después de 1923, la ideología política se hizo vital en la comunidad cultural, y cuando el conservadurismo constante de Mencken fue por primera vez totalmente reconocido, se le redujo a la ignominia.

De este modo cuando en 1950 Lionel Trilling hizo su notable comentario acerca de la insuficiencia de los conservadores en la vida intelectual norteamericana hablaba con perspicacia, y se acreditó como profeta cuando agregó que esa insuficiencia no significaba que no hubiera fuertes impulsos hacia el conservadurismo e, incluso, hacia la reacción. Porque, incluso mientras Trilling hablaba, se estaba verificando un renacimiento conservador. El libro *Road to Serfdom* de Hayek había aparecido en 1944 y estaba obteniendo una atención sorprendente. *Ideas Have Consequences*, de Richard Weaver, fue publicado en 1948 con reseñas generalmente favorables en este país y el siguiente año se publicó *Conservatism Revisited* de Peter Viereck.

Durante los tres años de 1950 a 1953, una pequeña cosecha de obras conservadoras invadió las imprentas de Estados Unidos. *The Conservative Mind* de Russell Kirk otorgó al conservadurismo en Inglaterra y los Estados Unidos un erudito y oportuno pedigrí demostrando el papel clave de Burke en ambos países. Su libro fue el tema central de portada de la revista *Time*. El libro *The new Science of Politics* de Eric Voegelin, fue igualmente una crítica poderosa de la mente liberal en el pensamiento político. El libro *God and Man at Yale* de William F. Buckley también recibió atención nacional, como también la tuvo su fundación de la eminentemente conservadora *National Review* no mucho tiempo después. Hubo otros libros notables en este periodo de tres años: *Lord Acton* de Gertrude Himmelfarb, *Natural Right and History* de Leo Straus, *The Moral Foundations of Democracy* de John Hallowell, y *The Genius of American Politics* de Daniel Boorstin. Mi li-

bro *Quest for Community* apareció en 1953; no lo escribí particularmente como un libro conservador, pero cuando así fue juzgado no protesté. A finales de la década de 1950 los nombres de Hugh Kenner, Cleanth Brooks, James Burnham y Wilhelm Röpke eran reconocidos como eruditos y como conservadores en política. Igualmente lo eran los nombres de los economistas Mises, Hayek, Haberler, Fellner y Milton Friedman.

Este flujo de conservadurismo tuvo un contexto adecuado en Inglaterra y Francia, y también en Estados Unidos. En Inglaterra Christopher Dawson, Freya Stark, Malcolm Muggeridge y Michael Oakeshott sugieren no tanto un renacimiento como una firme continuación de una tradición conservadora bien establecida. Lo mismo puede decirse de Jacques Ellul, Bertrand de Jouvenel y Raymond Aron en Francia. Todos estos autores eran bien conocidos en Estados Unidos. Las revistas conservadoras, la *National Review* dirigida por Buckley, comenzaron a aparecer en la escena norteamericana en la década de 1950, *Modern Age* y *The Intercollegiate Review* entre ellas, la última testigo de la colecta del movimiento conservador en los terrenos universitarios. Henry Regnery demostró que un editor conservador declarado de libros conservadores podía tener éxito comercialmente. El American Enterprise Institute (Instituto de la Empresa Americana) y la Hoover Institution, fundados con anterioridad, cobraron vida en los años 50, y se convertirían en los modelos de docenas de otras instituciones durante las dos siguientes décadas. Unas cuantas fundaciones conservadoras entraron sigilosamente en escena para tratar de rivalizar con la masiva Fundación Ford en la distribución de becas y subvenciones. Desde todos los puntos de vista el renacimiento conservador iba bien encaminado a finales de la década de 1950.

El imprevisto renacimiento religioso de la década en las ciudades universitarias de Estados Unidos contribuía a

ello. Se reclamaban oradores, como Tillich, Niebuhr, Bishop Sheen, Billy Graham y muchos otros. Los ímpetus provinieron casi exclusivamente de los estudiantes, y las facultades de la época generalmente se sentían confusas. Después de todo ¿no se había demostrado concluyentemente que el racionalismo era soberano y que la religión se dirigía al cubo de basura de la historia? Si el sordo ruido subterráneo de un renacimiento religioso mucho mayor, el de los evangelistas en el Sur y el Suroeste, hubiera alcanzado los oídos de los académicos y otros intelectuales en la década de 1950, se habrían preocupado. Me doy cuenta de que la religión puede ser la doncella del liberalismo y del radicalismo, así como del conservadurismo, pero en la década de 1950, dentro y fuera de las ciudades universitarias, la dirección era generalmente conservadora.

Otros dos desarrollos, también fortuitos, proporcionaron una ayuda sustancial a la floreciente causa conservadora. Me refiero a las resurrecciones de Alexis de Tocqueville y Edmund Burke a lo largo de la década. Ambos habían languidecido en este país antes de la Segunda Guerra Mundial. En siete años de educación universitaria y de posgrado por encima de la media en Berkeley durante la década de 1930 nunca oí una referencia a Tocqueville y Burke se limitaba a algo llamado la «escuela orgánica». Pero esto cambió notablemente a partir de finales de la década de 1940. Una nueva edición de Knopf de *La democracia en América* apareció en 1945, y su atracción fue inmediata. Las ediciones de bolsillo e impresiones de este libro y también de *El Antiguo régimen y la Revolución* fueron muy numerosas a finales de la década de 1950. En las asociaciones de facultad «como dice Tocqueville» llegó a rivalizar con «como dice Marx». Predeciblemente, la izquierda política trató de apropiarse de Tocqueville encontrando, sin duda, una especie de criptograma baconiano, pero el vínculo correcto de Tocqueville con el conserva-

durismo fue, sin embargo, plenamente reconocido en la década de 1950.

La resurrección de Burke fue quizá menos notable y menos sentida, pero fue impresionante. Se hizo conocido, principalmente a través de *Conservative Mind* de Kirk, como el fundador, el Karl Marx del conservadurismo occidental, e incluso sus *Reflections on the Revolution in France*, otrora casi aborrecidas en las comunidades académicas e intelectuales norteamericanas, se convirtieron en motivo de un número considerable de publicaciones. El proyecto de 20 años para la edición de sus *Collected Letters* por la Editorial de la Universidad de Chicago comenzó en la década de 1950. Una cantidad impresionante de antologías, ediciones de texto de bolsillo, y comentarios eruditos cambiaron el antiguo estatus sin brillo de Burke en Estados Unidos.

El neoconservadurismo nació en y de la década de 1960. No puede separarse del surgimiento previo de la Nueva Izquierda y del estallido de la Revolución Estudiantil de la década. Irving Kristol, figura central de su desarrollo, describió alguna vez al neoconservador como un liberal asaltado por la Revolución. La Nueva Izquierda, al menos en Estados Unidos, era principalmente en su comienzo un fenómeno de ciudad universitaria, y lo mismo fue el neoconservadurismo. Desde la perspectiva de este libro, cierto tipo de habilidad histórica debe atribuirse al neoconservadurismo, porque no fue sino el último episodio de la serie de relaciones reactivas entre el conservadurismo y el disturbio que se había iniciado con las *Reflections* de Burke.

No es sorprendente que un considerable número de elementos universitarios anteriormente liberales y socialdemócratas se hubieran vuelto hacia la derecha política a finales de la década de 1960. Después de todo, gran parte de la furia de la revolución en la universidad se dirigía, o en aquel momento parecía dirigirse, no contra los conser-

vadores o reaccionarios como tales, sino contra los liberales. Las espectaculares rebeliones de Berkeley, Cornell, Wisconsin, Harvard, Yale, Michigan y otras universidades importantes eran, casi sin excepción, rebeliones contra los presidentes liberales y los predeciblemente liberales senados y comités de la facultad. Los eruditos conservadores, que no eran numerosos y de los que simplemente se podía prescindir, rara vez fueron atacados por la Nueva Izquierda en las universidades. Las campañas más insistentes y prolongadas de la izquierda eran precedidas por un amplio rango de indulgencias y garantías de amnistía, adoctrinamiento y ofrecimientos de refugio. Era como si los estudiantes revolucionarios, en una representación freudiana de pasión primordial, optaran por matar en muchas instancias a los padres mismos de su movimiento en el campus, aquellos que desde un principio los nutrieron y protegieron.

Para mediados de la década de 1960, la revolución estudiantil estaba lo suficientemente avanzada en Estados Unidos, y era lo suficientemente destructiva de la comunidad académica —incluyendo la autoridad sobre el programa de estudios y la tolerancia en las aulas y los departamentos— como para dar lugar al comienzo de una reacción decididamente conservadora. Comenzaron a aparecer artículos en los cuales las palabras *autoridad, orden civil, tradición* y *contrato social* eran prominentes.

De este modo nacieron los neoconservadores que en su mayoría siguieron el ejemplo de Burke al ser una revolución la condición que precipitó su doctrina. El socialista Michael Harrington fue quien dio al neoconservadurismo su nombre, rechazando todo lo que éste pudiera ofrecerle. Irving Kriston fue desde el principio la figura dirigente de los neoconservadores. Nunca había sido liberal en un sentido consistente. De un trostkismo juvenil pasó directamente a una filosofía política ecléctica que era generalmente más escéptica que receptiva de la modernidad. Ha-

bía sido cofundador de *Encounter* en 1955 con Stephen Spender y realizó gran parte de su obra en los años que condujeron a la cofundación con Daniel Bell de *The Public Interest* en 1965, la revista más estrechamente vinculada con el neoconservadurismo, aunque *Commentary* bajo Norman Podhoretz y *Encounter* bajo Melvin Lasky no deben ser pasadas por alto en este aspecto.

Se debe tener cierto tacto en la identificación de los principales neoconservadores de las décadas de 1960 y 1970 porque no todos ellos desean aceptar la etiqueta, y prefieren en algunos casos continuar con la identidad política que han conocido toda su vida. Pero hecha esta matización, los nombres de Daniel Patrick Moynihan, Nathan Glazer, Daniel Bell, Seymour Martin Lipset, Samuel Huntington y James Q. Wilson son los principales entre los neoconservadores citados con mayor frecuencia. No importa lo obstinadamente que puedan negar lo apropiado de la identidad neoconservadora que se les dio en aquellos años, retrospectivamente es como si una mano invisible hubiera ayudado, a través de sus escritos y conferencias, a la causa conservadora cuando ésta lo necesitaba.

Los dos conservadurismos, el nuevo y el neo, tenían importantes similitudes de idea y juicio. Había en común una antipatía abierta a la Nueva Izquierda y al liberalismo «institucional» de los Galbraiths y Schlesingers, los Kennedys y McGoverns. Desde el principio hubo en cada conservadurismo una conciencia sofisticada de las verdaderas fuerzas del comunismo soviético en el mundo y una disposición a contraatacar. En ambos existe un recelo sustancial y una desconfianza hacia el tipo de nacionalización y centralización del Estado y la economía que se había convertido en elemento central de gran parte del liberalismo y de la socialdemocracia. Inversamente encontramos un interés fresco en las virtudes permanentes del localismo y el regionalismo en una economía crecientemente nacional e internacional en el Occidente; hay un interés co-

mún en los mecanismos del libre mercado, durante mucho tiempo de alguna manera descuidados por los economistas de perspectiva predominantemente keynesiana así como en el papel de la elección del público en ciertos problemas críticos comparados con el de los burócratas de orientación racionalista. En ambos grupos de ideas había un nuevo respeto por el Congreso y el Poder Judicial después de los muchos años de adulación liberal de la Casa Blanca.

Había diferencias: mayor interés de los nuevos conservadores en los objetivos religiosos y morales; mayor afecto entre la mayoría de los neoconservadores por los objetivos pero no por los procedimientos actualmente operantes, del Estado benefactor. Había y hay una evidencia más amplia de un subconsciente socialista y socialdemocrático cuyas raíces tendían a ser conservadoras en los neo más que en los nuevos conservadores. Sin embargo, una vez aceptadas estas diferencias, subsiste el hecho de que para 1980 los medios de comunicación usaron a menudo, de modo intercambiable, los términos «neoconservador» y «conservador».

La victoria de Reagan en 1980 fue aclamada ampliamente como un triunfo conservador, y lo era en un grado considerable. Durante un cuarto de siglo había sido conocido en Estados Unidos como apóstol de un conservadurismo político y económico sin restricciones. Si había también un golpe notorio de populismo —que sería ampliado constantemente en su presidencia— armonizaba bien con el dogma conservador, como asimismo sucedía con Margaret Thatcher en Gran Bretaña.

El triunfo de Reagan, sin embargo, fue el de una coalición de persuasiones, algunas de las cuales tenían, en el mejor de los casos, una relación difícil con cualquier tipo de conservadurismo. Fue la mayor victoria de coalición desde la de Franklin Roosevelt en 1932. Jeane Kirkpatrick le dio el nombre de cristianismo Reagan, asimilándolo con

el de FDR en su alcance y multiplicidad de sustancia. Nadie anteriormente, durante la década de 1930, llamó «liberal» a la coalición de FDR; ni en el Sur Profundo que era una de sus elementos clave. Las etiquetas comunes para la coalición de FDR eran «avance» y *New Deal*.

Fue diferente desde un principio con la coalición de Reagan: *Conservadurismo* era la palabra para ella, para sus figuras líderes y para todos y cada uno de sus actos, siendo el grado de conservadurismo el único límite puesto en el uso de la palabra; i. e. «línea dura», «pragmático» y cosas por el estilo. El criterio para estas graduaciones cambiaban de mes a mes, pero una vez que un individuo era etiquetado, su etiqueta quedaría para siempre. Reagan era un conservador auténtico en el lenguaje norteamericano, pero como presidente fue muchas cosas más: populista, evangelista, de extrema derecha, y así sucesivamente, por turnos y sin duda por cálculo.

Las fuerzas reaganistas eran de hecho políglotas. La extrema derecha, veteranos de la campaña de Goldwater en 1964 estaban interesados en una cosa: obtener y mantener el poder; los evangelistas estaban ansiosos de implementar por medio de la ley, incluso a través de enmiendas constitucionales, objetivos morales tales como la prohibición del aborto y la apertura de las escuelas públicas a las oraciones; los libertarios estaban deseosos de experimentar los puntos de vista morales y sociales de Reagan por su actitud acerca de los impuestos; los populistas vieron en el carisma de Reagan la fuerza dirigente para alcanzar una democracia siempre más directa; partidarios de una política exterior más agresiva y de la construcción de la defensa; y conservadores de vieja línea que abominaban de los grandes presupuestos y de las burocracias, y que eran por naturaleza sospechosos no sólo de populistas sino también de amenazar el comercio por su entusiasmo en expandir el presupuesto con grandes incrementos en gastos militares. Todos estos eran «conservadores» notables.

De todas las atribuciones equivocadas de la palabra «conservador» durante los cuatro últimos años, la más divertida, a la luz de la historia, seguramente es la aplicación de «conservador» a la última mención. Porque en Estados Unidos a lo largo del siglo XX, incluyendo cuatro guerras importantes en el exterior, los conservadores han sido constantemente los portavoces de presupuestos militares no inflacionarios, y del énfasis en el comercio mundial en vez del nacionalismo norteamericano. En las dos Guerras Mundiales, en Corea y en Vietnam, los líderes de la entrada en la guerra de Estados Unidos fueron liberales progresistas renombrados como Woodrow Wilson, Franklin Roosevelt, Harry Truman y John F. Kennedy. En los cuatro episodios los conservadores, tanto en el gobierno nacional como en posiciones inferiores, eran en gran medida hostiles a la intervención; de hecho eran aislacionistas.

El cuadro es más complejo en la historia británica, y no voy a generalizar. Pero es útil recordar que en la década de 1930 la totalidad de la política británica de apaciguamiento se identificaba con los conservadores. En Estados Unidos las cosas pueden estar cambiando en la actualidad, pero en el pasado, infaliblemente, los liberales, progresistas y socialdemócratas han demostrado ser más fiables como seguidores de Wilson, FDR y Kennedy, que los coservadores fiscales. Irving Kristol ha escrito que «el conservadurismo tradicional, al menos en nuestro siglo, hará sonar los clarines patrióticos en ocasiones apropiadas, pero está mucho menos interesado en la política exterior que en la economía». Tocqueville señaló como una de las debilidades de la democracia —en un mundo de poderes hostiles— la renuencia de las clases medias a abandonar el comercio y la ganancia por la preparación necesaria de la guerra.

A los liberales y socialdemócratas no les gusta más la muerte y la destrucción que a los conservadores. Pero a

ellos les gustan algunos de los complementos de la guerra a gran escala: las oportunidades creadas para planear la economía de forma centralizada, para la prioridad de las funciones legislativas, y otras actividades apreciadas por los corazones de los racionalistas y entusiastas políticos. El alma profunda de Reagan no es la conservadora Republicana sino la demócrata del *New Deal* de la Segunda Guerra Mundial. De ahí su bien señalada preferencia para citar a FDR y a Kennedy como nobles precedentes de sus acciones más que a Coolidge, Hoover o incluso Eisenhower. La palabra «revolución» sale suavemente de sus labios para cualquier cosa, desde la reforma impositiva hasta el enjuiciamiento a los narcotraficantes.

La pasión de Reagan por las cruzadas, morales y militares, es escasamente conservadora. A los conservadores les disgusta el gobierno que pese sobre nosotros, y, adecuadamente, Reagan se hace eco de este disgusto, pero se hace eco más entusiásticamente de la cruzada de la mayoría moral de poner más gobierno a nuestras espaldas, i. e., un gobierno moral inquisitorial bien armado con enmiendas constitucionales, leyes y decretos. A los de la mayoría moral no les gusta menos el poder gubernamental porque estimen más la moralidad cristiana, una característica que comparten con aquellos clérigos de Francia e Inglaterra que apoyaban la Revolución a quienes Burke dio los nombres de «teólogos políticos» y «políticos teológicos», sin que, obviamente, le gustara ninguno.

Desde el punto de vista tradicional de los conservadores es una impertinencia usar la familia —tal como hacen regularmente los cruzados evangelistas— como justificación de sus incansables cruzadas para suprimir categóricamente el aborto, acudir al Departamento de Justicia con cada bebé desconocido, dictar por medio de la constitución la imposición de rezos «voluntarios» en las escuelas públicas, y así sucesivamente. Precepto conservador de Burke en adelante y, desde Auguste Comte, principio so-

ciológico, es que la forma más segura de debilitar la familia, o cualquier grupo social vital, consiste en que el gobierno asuma, y después monopolice, las funciones históricas de la misma.

Así que hay un conflicto abierto, a veces amargo, entre lo conservador y lo populista. El populismo, por su historia y su ideología actual es esencialmente una convicción radical, que busca acabar con los organismos de elite, desde la AT&T hasta la Universidad de Harvard. Su sueño utópico es la pesadilla conservadora: una sociedad en la que todas las limitaciones constitucionales sobre el poder directo del pueblo, o cualquier mayoría pasajera, son abrogadas, dejando algo similar a la mística de la voluntad general de Rousseau. En el momento actual, los enemigos odiados de los populistas son el Tribunal Supremo y el Banco de la Reserva Federal.

La extrema derecha se interesa menos por las inmunidades burkeanas del poder gubernamental que en poner un máximo de poder gubernamental en manos de quienes se puede confiar. Lo que se estima es el control del poder, no su disminución. De este modo, cuando Reagan fue elegido, los conservadores abrigaron esperanzas de que se abolieran rápidamente «monstruosidades» del gobierno tales como el Departamento de Energía, el Departamento de Educación, y las dos dotaciones nacionales para las Artes y Humanidades, todas ellas creaciones de la izquierda política. La extrema derecha percibió el fenómeno Reagan, sin embargo, de manera distinta; lo consideraron como una oportunidad de retener y disfrutar de los poderes. Y la extrema derecha predominó. También busca prevalecer en el establecimiento de una «estrategia industrial nacional», una estructura de corporación gubernamental en la que el sueño conservador de la libre empresa privada se extinguiría.

Una de las consecuencias del fenómeno Reagan ha sido el comienzo de una fascinación compulsiva con la *autenti-*

cidad y la *inautenticidad;* fenómeno bien conocido en la historia religiosa y revolucionaria moderna. Nada era más importante para los primeros protestantes que su fe, en comunicación directa sólo con Dios, no mediada por las externalidades y las distracciones pagano-romanas, fuera auténtica y que así fuera considerada por los demás: esto es, sincera, completa y no mezclada con motivos ulteriores o ambición. La hipocresía fue durante algún tiempo el más mortal de los pecados en la teodicea protestante.

Esta intensidad de la fe, pasión por la autenticidad, pasó a la política relacionada con la religión en el siglo XVII, notablemente entre los puritanos durante la Guerra Civil en Inglaterra. Para la época de la Revolución francesa la política de la *patrie* había alcanzado un fervor religioso, que se vería constantemente acrecentado entre los jacobinos. En el momento culminante de la Revolución en 1793-94, la pasión por la autenticidad era casi incontrolable entre los revolucionarios. La Revolución comenzó a devorarse a sí misma al mantener a la guillotina trabajando tiempo extra ejecutando incluso a altos cargos como Robespierre por el delito de «hipocresía» o «inautenticidad».

No hay guillotinas en el Capitolio o en el *Mall* en Washington, pero hay castigos a lo «inauténtico» y recompensas para lo «auténtico». Las pugnas por el premio mítico de El Verdadero Conservador del Mes se han incrementado en alcance e intensidad durante los dos últimos años. Las sospechas están en todas partes, justamente como lo estuvieron entre los jacobinos. Pueden de repente recaer en alguien que se pensaba que era «pragmático» en vez de «línea dura»; o pueden alcanzar a la mayoría moral cuya conciencia le prohíbe ir hasta el fondo del anatema categórico acerca del aborto; o podrían ser los congresistas, que antes se creían a salvo, que dan mayor importancia a los déficit presupuestarios que a una defensa militar nacional desmesurada... Es imposible saberlo por adelantado.

Si el espejo en la pared del original cuento de hadas fuera a ser real en el Washington de hoy día, valdría la pena crear una lotería del Estado para las diversas respuestas que podrían plantearse, ¿quién es el conservador más justo de todos ellos? Hoy podría ser el individuo que acaba de llamar a la guerra en Centroamérica; mañana el piquete más incansable ante los hospitales de beneficencia y en donde nacen los bebés de padres desconocidos; al día siguiente bien puede ser el instigador populista de algún plan de igualitarismo fiscal. No podemos estar seguros. Excepto por una cosa: nunca será un conservador que rastree el abolengo a través de Goldwater, Taft, Cleveland, hasta llegar a John Adams y Edmund Burke.

¿Cuál es, entonces, el destino probable de los conservadores y su ideología una vez que el fenómeno Reagan fracase? Ningún líder político, ni Reagan, ni FDR, ni siquiera Lloyd George o Churchill podrían mantener unido por mucho tiempo el ensamblaje políglota que desde 1980 ha integrado el fenómeno Reagan. La desintegración del fenómeno —que ya está en camino— echará atrás cada una de sus muy dispares denominaciones sobre sus viejos recursos, para, sin duda, allí tramar alianzas frescas hacia otra coalición también victoriosa bajo otro político más carismático si es que éste puede encontrarse.

El conservadurismo tradicional es una de estas denominaciones; también se encontrará en parte en su antigua posición de recolector molesto, crítico y ocasional de los despojos, aunque no completamente. Pero, hasta donde uno puede juzgar, no será enteramente la misma antigua posición. Porque el conservadurismo en verdad ha dejado huellas discernibles sobre la arena durante su renacimiento de treinta años en Estados Unidos. Con la ayuda de los neoconservadores ha movido el espectro político por lo menos un poco hacia la derecha. Por el momento sus mofas ampliamente difundidas sobre liberales y socialdemócratas como constructores de burocracias y colectivistas

centralizadores han dejado huella. Hoy día los liberales son tan rápidos como los conservadores para declarar su aborrecimiento a «despilfarrar el dinero» en los problemas políticos y sociales. Lo más importante en una sociedad saturada de noticias, es que las etiquetas «conservador» y «conservadurismo» están firmemente implantadas para la acción y la filosofía respectivamente.

Tampoco debemos olvidar la ventaja largamente sostenida del conservadurismo en Occidente: su claro dominio sobre los símbolos y la mística de la *familia, comunidad local, parroquia, barrio,* y grupos de *ayuda mutua* de todo tipo. La filosofía conservadora nació del antagonismo de Burke y de otros hacia el *étatisme* e *individualisme* mortal que como tenazas habían amenazado con aplastar los grupos intermedios tradicionales del orden social. De estas verdades surgió inevitablemente una alta apreciación de los valores de localismo y descentralización, generalmente del sector privado, y de un gobierno preocupado por sus inherentes responsabilidades constitucionales en vez de por las docenas y cientos de derechos sociales y económicos.

La fuerza residual de una doctrina o credo a menudo se muestra mejor por el tributo que le han rendido sus adversarios, por falso o hipócrita que sea. Palabras conservadoras tales como *familia, linaje, barrio* o *comunidad* han ejercido una atracción duradera hacia la intelectualidad política en Occidente, evidenciada en el uso frecuente de estas palabras como eufemismos para el Estado y sus mandatos. En 1984, en la Convención Demócrata de San Francisco, el Gobernador Cuomo hizo uso de la palabra «familia» unas dos docenas de veces; sin embargo, no en referencia a la familia doméstica sino a la nación entera estadounidense. «Comunidad» y «tren de carga» fueron otros tradicionalismos caseros que el Gobernador vio que era conveniente utilizar como hojas de parra en la desnudez de la plaza pública. Muy lejos de su valor simbólico e

incluso de su referencia genuina, concreta, la familia, linaje, barrio y localidad, incluso región y raza, tienen un significado histórico universal que no es probable que esté completamente desgastado por los ácidos de la modernidad.

Es posible que el conservadurismo tradicional se fortalezca por lo que crecientemente se proclama como el Conservadurismo del Bienestar, en medida considerable producto del trabajo de los neoconservadores. Sin duda algunos los conservadores se retractan de la frase, similar en su pensamiento a contradicciones tales como «socialismo de *laissez faire*» o «liberalismo autoritario». Pero el futuro del Estado benefactor, exceptuando una catástrofe total en el mundo, está por ahora completamente asegurado. A principios del siglo, sir William Harcourt se sintió obligado a decir, «Ahora todos somos socialistas». Podemos decir algo muy parecido a los ciudadanos del Estado benefactor actual; todos le pertenecemos. La inclusión irrevocable de la clase media y sus valores y deseos en el Estado benefactor, haciéndola hoy día su mayor beneficiaria significó que la oposición real a éste fuera cosa del pasado. La seguridad de un generoso Seguro Social y el derecho a la atención médica sin verificación de medios económicos, al lado de los subsidios anuales a granjeros, pequeños negocios y a la gran institución educativa, la magnitud con que ahora se extiende la ayuda de sustento para estudiantes universitarios y fianzas amplias para corporaciones gigantes, la creación de grandes fundaciones a expensas del pago de impuestos para el apoyo de las artes, las humanidades y más recientemente la filosofía política, todo esto y mucho más integran hoy día la realidad dominante del Estado benefactor. Triste, incluso trágicamente, el epíteto «bienestar» o «Estado benefactor» aún se asienta en el pensamiento público como la suma de beneficios recibidos por la gente empobrecida e incapaz; pero la verdad es que el dinero dirigido a estos grupos es sólo una frac-

ción del ingreso público que producen las clases medias y altas.

Por lo tanto, convertirse en y ser conocido como un conservador de acuerdo con el bienestar social no afectará mucho la realidad actual en las campañas políticas. De momento el gran objetivo de los conservadores es establecer una ascendencia insigne; de ahí las mutilaciones de la historia en su esperanza inútil de hacer de Burke, Disraeli y Bismarck sus ancestros. Mejor podrían explorar las formas por medio de las cuales pueden mantener una identidad separada de aquella de los liberales y los neoliberales.

Una parte sustancial del conservadurismo tradicional continuará existiendo tanto en Inglaterra como en Estados Unidos. Una fe política que tiene dos siglos de existencia no se extingue fácilmente. El renacimiento de 1950-80 será una luz constante y benévola para los sueños conservadores. Si aconteció una vez, ¿por qué no otra? Más aún, hay una necesidad vital de una política del pasado; esto es, una ideología política construida alrededor del estudio así como de la evocación del pasado. Aún está por demostrar que el futurismo no es más que una retórica extravagante basada en presentimientos. Pero el pasado está *allí* en toda su ilimitada diversidad. Lo nuevo, como nos enseñan el arte y la ciencia, así como los negocios, se logra por nuevos arreglos de lo que Eliot denominó el «pasado útil», arreglos que cuando se hacen suficientemente bien, generan fuerzas nuevas.

No existe necesariamente antagonismo entre la devoción al pasado y la atención al presente. Churchill mismo reconoció que amó el pasado, no gustó del presente y temió el futuro. Se las arregló con el presente como mínimo adecuadamente, lo mismo que Disraeli y Bismarck.

Los conservadores tradicionales tienen, y continuarán teniendo, mucho en común con los socialistas en las democracias. Aunque por razones distintas los socialistas también rechazan el presente y disfrutan el pasado en una

forma interesante, esto es, el pasado especial formado por Marx, por el cuadro mental del pasado de Marx y por el pasado total que ocuparon tan felizmente los socialistas en la jerarquía intelectual hasta alrededor de la Segunda Guerra Mundial. Los socialistas tienen, justo como los conservadores tradicionales, un programa completo y autosuficiente para todas las épocas, que es algo que los liberales, que tienden a vivir al día en circunstancias ideológicas, no tienen y nunca tendrán. Había personajes en el siglo XIX europeo cuyos usos especiales del pasado moral, estético, tecnológico y político hacen difícil su ubicación como tradicionalistas o radicales. Proudhon era marcadamente radical, pero hizo de la familia patriarcal y de la aldea local fundamentos de su anarquismo. Dostoievsky era un tradicionalista, pero sus asaltos despiadados a la modernidad y al occidentalismo en Rusia estaban inevitablemente al servicio de los radicales.

Ambos grupos de tradicionalistas —conservadores burkeanos y socialistas marxistas— están obligados a vivir bajo el Estado benefactor liberal, que a ellos les disgusta, aunque por razones diferentes, y ambos grupos ideológicos producirán, como lo vienen haciendo ya desde hace algún tiempo, guerrillas culturales cuyo futuro más obvio es el uso del pasado para atacar en y al presente.

Nota bibliográfica

Dos libros de Russell Kirk ofrecen una introducción admirable a la historia y a los textos más importantes de conservadores anglo-americanos: *The Conservative Mind* y *The Portable Conservative Reader*. Acerca del conservadurismo alemán, sobre todo del siglo XIX, vale la pena el «Conservative Thought» en su *Essays on Sociology and Social Psychology* de Karl Mannheim. Sobre los primeros conservadores franceses, de John T. Mertz, *History of European Thought in the Nineteenth Century* (el volumen cuarto, acerca de la sociedad), es útil así como los capítulos acerca de Bonald, Lamennais, Brunetière y Bourget en *Authority in the Modern State* de Harold Laski. Mi propio libro *Social Group in French Thought* aborda a los primeros conservadores franceses y a sus seguidores en derecho y reforma social. De Peter Viereck *Conservatism Revisited* se recomienda por su compacta armonía de los aspectos analíticos e históricos.

A continuación se enumeran los principales conservadores y sus palabras sobre las que se basa en gran medida mi análisis en

este volumen. De Burke principalmente *Reflections on the Revolution in France* [Ed. cast.; *Reflexiones sobre la Revolución Francesa,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1978], pero también sus discursos sobre los colonos norteamericanos, la Compañía de las Indias Británicas, e Irlanda, y también su obra menos conocida pero muy ilustrativa *Thoughts and Details on Scarcity* lo más cercano que estuvo Burke de un trabajo formal sobre economía política.

FRANCIA: Louis de Bonald, *Theorie du Pouvoir* y *Legislation Primitive,* ambas incluidas en sus *Oeuvres Completes;* Joseph de Maistre, *Considerations on France* [Ed. cast.: *Consideraciones sobre Francia,* Madrid, Tecnos, 1990] y *Generative Principies of Constitutions* (véase la excelente antología de de Maistre hecha por Jack Lively); Hugues Felicite de Lamennais, *Essai sur l'Indifference* y *Paroles du Croyant;* Renée de Chateaubriand, *The Genius of Christianity* [Ed. cast.: *El genio del Cristianismo,* Barcelona, Sopena, 1977]; Alexis de Tocqueville, *De la democratie en Amérique* [Ed. cast.: *La democracia en América,* Madrid, Alianza, 1980], *L'Ancien Régime et la Révolution* [Ed. cast.: *El Antiguo Régimen y la Revolución,* Madrid, Alianza, 1989], y *Souvenirs;* Paul Bourget, *Studies;* Bertrand de Jouvenel, *The Ethics or Redistribution* y *Du pouvoir;* Jacques Ellul, *The Political Illusion* y *The Technological Society.*

INGLATERRA: Samuel T. Coleridge, *The Constitution of Church and State;* Robert Southey, *Letters from England;* Benjamin Disraeli, *A Vindication of the Constitution* y de sus novelas *Sybil* o bien *Coningsby* (la excelente biografía de Disraeli de Robert Blake es el mejor camino y el más corto hacia sus temas de filosofía política); Henry Maine, *Popular Government;* T. S. Eliot, *Idea of a Christian Society;* Christopher Dawson, *Religion and the Modern State;* Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics.*

ESTADOS UNIDOS: John Adams, *Defence of Constitutions*

of Government; Alexander Hamilton, *The Stand,* entre otras cosas, una reacción claramente burkeana a la Revolución Francesa; *The Federalist;* James Fenimore Cooper, *The American Democrat;* Orestes Brownson: la mejor introducción a su extraordinario pensamiento es de Russell Kirk, *Orestes Brownson: Select Essays;* E. L. Godkin, *Problems of Modern Democracy;* Henry Adams, *The Education of Henry Adams;* Brooks Adams, *The Law of civilization and Decay;* Irving Babbitt, *Democracy and Leadership* y *Rousseau and Romanticism;* Paul Elmer More, véanse sus *Shelburne Essays,* pássim; Russel Kirk, *A Program for Conservatives;* William F. Buckley, *Up From Liberalism;* Richard Waver, *Ideas Have Consequences;* Peter Viereck, *Conservatism Revisited;* Robert Nisbet, *Twilight of Authority* y *Prejudices: A Philosophical Dictionary;* Irving Kristol, *Reflections of a Neoconservative.*

ALEMANIA: Karl Ludwig Haller, *The Restoration or the Social Sciences;* G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts;* Wilhelm von Humboldt, *The Sphere and Duties of Gobernment;* Otto von Gierke, *German Law of Associations;* Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* [Ed. cast.: *La decadencia de Occidente,* Madrid, Espasa-Calpe, 1989]; Eric Voegelin, *Order and History* y *The New Science of Politics;* Wilhelm Röpke, *The Social Crisis or Our Time.*

Fechas y nacionalidades de los principales conservadores mencionados en el texto:

Adams, John, 1735-1826, norteamericano; Adams, Brooks, 1848-1927, norteamericano; Adams, Henry, 1838-1913, norteamericano; Babbitt, Irving, 1865-1933, norteamericano; Balmes Jaime Luciano, 1810-1848, español; Bismark, Otto von, 1815-1898, alemán; Bonald, Louis Gabriel, 1754-1840, francés; Bourget, Paul, 1852-1935, francés; Brunetière, Ferdinand, 1849-1906, francés, Buckley, William F., Jr., 1925-, norteamericano; Burckhardt, Jacob Christian, 1818-1897, suizo; Burke, Edmund, 1729-97, inglés; Calhoum, John C., 1782-1850, norteamericano;

Chateaubriand, François Auguste, 1768-1848, francés; Coleridge, Samuel Taylor, 1772-1834, inglés; Comte, Auguste, 1798-1857, francés; Dawson, Christopher, 1880-1790, inglés; Disraeli, Benjamin, 1804-81, inglés; Eliot, T. S., 1888-1965, norteamericano-inglés; Gierke, Otto von, 1844-1921, alemán; Haller, Karl Ludwig von, 1768-1854, alemán; Hayek, Friedrich von, 1899-, alemán-inglés; Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831, alemán; Inge, William R., 1860-1954, inglés; Jouvenel, Bertrand de, 1903-, francés; Kirk, Russell, 1918-, norteamericano; Le Play, Pierre G. Frederic, 1806-62, francés; Maine, Henry, 1822-88, inglés; Maistre, Joseph de, 1753-1821, francés; Mannheim, Karl, 1893-1947, austro-húngaro; Mencken, Henry L., 1880-1956, norteamericano; More, Paul E., 1864-1937, norteamericano; Newman, John Henry, 1801-90, inglés; Oakeshott, Michael, 1901-, inglés; Ostrogorski, Moisey Y., 1854-1917, ruso; Randolph, John, 1773-1833, norteamericano; Saint-Simon, Claude-Henry, 1760-1825, francés; Santayana, George, 1863-1952, norteamericano; Savigny, Friedrich Karl von, 1770-1861, alemán; Schumpeter, Joseph, 1883-1950, austro-norteamericano; Southey, Robert, 1774-1843, inglés; Tocqueville, Alexis de 1805-59, francés; Viereck, Peter, 1916-, norteamericano; Waver, Richard, 1910-63, norteamericano.

Índice analítico

Adams, Brooks, 130
Adams, Henry, 122, 130-1
Adams, John, 14
agnosticismo, 105
Alemania, 72, 119-21, 128
  autoridad, 60-1
  tradicionalismo, 14-6, 40, 123-4
América, 93-4, 106-7
  colonos, 17-8, 46, 57, 73, 85, 103
  conservadurismo, 14, 61-4, 133-9, 143-53
  constitución, 47, 64-5, 73
  neoconservadurismo, 140-3
  Revolución, 19-21, 73, 85, 136
American Enterprise, 138
  Institute,
anarquismo, 75, 80, 120, 153
ancien régime, 37, 83
Ancient Law (Maine), 40
anglicanismo, 31-2, 99, 101-2, 105, 107
Annual Register (Burke), 16, 60
antropología, 111, 115
Arendt, Hannah, 70
aristocracia, 34, 103
  inglesa, 9, 16, 28, 30, 80
  francesa, 23-4, 73, 116, 118
Arnold, Matthew, 32, 124, 132
Aron, Raymond, 138
artes, 111, 122-5, 131-2
Asamblea/Convención Nacional, 24
ateísmo, 105
Attlee, Clement, 35, 90
Aufklärung, 14, 110
Austin, John, 45, 114
autenticidad, 147-8
  autoridad, 57-59-61
  iglesia (roles), 14-5, 40, 118
  Revolución francesa, 20-2, 24-5
  moralidad y, 99, 108
autonomía, 56, 57-8, 61, 63, 67
autoridad política, 57-72

autoridad, 33, 39, 128
democracia y, 67-72
teoría conservadora, 57-67
ayuda mutua entre grupos, 91-2, 120-150
ayuda mutua, 91-2, 120, 150

Babbitt, Irving, 55, 69, 98, 106, 130-1, 136
Bagehot, W., 113
Balmes, J. L., 14
Balzac, Honoré de, 97
Barker (traductor de Gierke), 121
Barrés, M., 62
Beaverbrook, lord, 9
Bell, Daniel, 132, 142
Bentham, Jeremy, 30
véase también utilitarismo,
Bevin, 90
bienestar, 86-91
conservadurismo, 88-92, 151-3
estado, 98, 143, 151, 153
Bismarck, Otto von, 9, 90, 121, 152
Blake, Robert, 27, 88-9, 105
Bonald, L. G., 13-4, 96, 113-4, 120-1, 124
el pasado, 35-6, 58, 60-2
poder, 60-1, 74
religión, 99, 100-104
sobre la autoridad, 58, 60-2, 67-69, 104, 128
Boorstin, Daniel, 137
Boswell, James, 16
Bourget, Paul, 46, 62, 97, 121, 132
Brooks, Cleanth, 138
Bruke, Edmund, 29, 119
conservadurismo, 12, 139-41, 147, 150, 152
democracia, 68-9, 71
historia (rol), 42-8, 114
igualdad, 73-5, 78
el pasado, 34-6, 125-7
prejuicio, 49,-52, 56, 123
propiedad, 83, 86-88, 90, 93-5, 98
Revolución Francesa, 13-4, 16-22, 25-6, 110, 116-8
religión, 31-2, 99-105, 107-8
sobre la autoridad, 57-60, 62, 66-7
Brunetière, F., 46, 97, 121, 124-5, 132
Bryan, W. J., 136
Buckley, W. F., 137-8
Burckhardt, J. C., 66, 71, 118, 128
Burnham, James, 138
burocracia, 35, 56, 63, 69, 120, 143

Cámara de los Lores, 48, 63-4, 90
capitales, 15, 47-8
Capitalism, Socialism and Democracy,
(Schumpeter), 94, 119
capitalismo, 94-7, 119-20
caridad, 87-8, 92
Carlyle, T., 27, 80, 122
catolicismo, 28, 45, 99-100, 104, 120, 124
centralización, 36, 67, 70, 91, 120, 142
ciudades, 15, 47-8, 96
clase social, 28-9, 31, 40-1, 112
en América, 134, 136
igualdad, libertad y, 76-82
intelectuales como, 112, 116-9
Coleridge, S. T., 14, 27, 32, 95, 100, 124, 128, 132
colonialismo, 17-8, 46, 57, 73, 85, 103
Collected Letters (Burke), 140
comercio, 27, 95-6, 128
Comisión de subvenciones universitarias, 63
Commentary (publicación), 142
Comité de Salud Pública, 24-5

Comte, Auguste, 45, 111, 113, 126, 146
Comuna de París, 119
comunidad, 14, 57, 62, 72-6, 113, 150
comunismo, 80, 142
concepto de contrato, 23, 42, 44, 112, 115
Condorcet, marqués de, 44
Coningsby (Disraeli), 78
conocimiento, tipos de, 53-5
conservadurismo,
  americano, 133-53
  bienestar, 87-92, 151-3
  como ideología política, 7-12
  conservadurismo, 140-3
  democracia y, 68-72
  derechos y, 39-41
  fuentes, 13-37
  impacto y,
  influencias, 109-32
  inglés, 13-7, 133-4, 136, 138, 145
  libertad/igualdad bajo el, 72-82
  Nuevo, 142-3
  perspectivas, 133-53
  prejuicio, 49-56
  propiedad y, 82-7, 91-9
  religión y, 99-108
  rol en el pasado, 35-7, 41-9, 114-6, 125-32
  teoría de la autoridad, 57-67
Conservatism Revisited, (Viereck), 137
Conservative Mind, The (Kirk), 137, 140
constituciones, 46-8, 64-5, 73
contrarrevolución, 26, 34, 36-7, 61
contrato social, 42, 44
Coolidge, John Calvin, 135, 146
cooperativas, 40, 119
Coulanges, Fustel de, 40, 121
cultura, 111-2, 122-5, 131-2, 135, 137
«Cuarto Partido», 89
Cuomo, Gobernador, 150
Chadwick, sir Edwin,, 33
Chateaubriand, F. A., 14, 36, 97, 99, 104
Chesterton, G. K., 52, 106
Churchill, Randolph, 89-91
Churchill, sir Winston, 8-9, 35, 70, 89, 152

Darwin, Charles, 125-6
Dawson, Christopher, 70-77, 138
delegación de autoridad (principio), 62
Demant, V. E., 10
democracia, 36, 41, 63-4, 68-71, 76, 92-3, 103, 131
Democracy in America (Knopt), 139
Democracy in America (Tocqueville), 58, 65, 82, 86, 132, 139
Democracy and Liberty (Lecky), 93
Demócrata, Partido,134
derechos, 14-5, 32, 61-2
  individuales, 40-1, 57, 65, 75, 84-5
  de propiedad, *véase* propiedad, derechos de
derechos corporativos, 62, 65
derechos de los grupos, 40-1
desarrollismo progresivo, 45
descentralización, 60, 62, 66, 86, 119-21, 150
despotismo, 17, 55, 66, 68, 74
Development of Christian Doctrine (Newman) 45
Diderot, 15, 52, 114
disidentes, 28, 31, 100-2, 107
Disraeli, B., 29-30, 33, 52, 90, 96, 152
  leyes de reforma, 9, 88, 90
  religión, 32-3, 78, 100, 102, 105
  sobre el pasado, 45, 58, 92

Donoso y Cortés, 14
Dostoievsky, F. M., 47, 153
Drucker, Peter, 72
Du contrat social (Rousseau), 23, 42, 73, 102
Duguit, L., 121
Durkheim, E.,114-5, 121

Edad Media, 15, 27, 34, 40, 115-6, 125, 131
  influencias de,
Eisenhower, Dwight, D., 135, 146
elecciones americanas, 63-4, 107
Eliot, T. S., 10, 77, 135-6
  tradicionalismo, 46, 49, 123, 131-2
elites, 51, 74, 113, 116-9, 123, 147
Ellul, Jacques, 138
Encounter (publicación), 142
End of Economic Man, The (Drucker), 72
Ensayo sobre la indiferencia, (Lamennais), 104
Erastianismo, 107
Erskine, Dr.,
España, 14
«espíritu de innovación», 42-46
Essai sur les fictions; De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations, 124
Ethics of Redistribution (Jouvenel), 81
Estado, *véase* gobierno,
Europa,
  Revolución Industrial, 26-32
  véanse también los países individuales,
evangelistas, 22, 139, 143-4, 146
evolución social, 48, 125-6, 129-30
extrema derecha (USA), 144, 147

Faguet, Émile, 35, 131
familia, 24, 40, 114, 146, 150-1
  autoridad, 40-1, 57, 61-2
  patriarcal, 14, 23, 40, 120, 153
  propiedad, 78-80, 84-5
fascismo, 72, 77, 119
Fellner, W., 138
feminista, movimiento, 76
feudalismo, 14, 30, 34-7, 58-63, 76-7, 89, 92
Figgis, 40, 121
Filosofía del derecho (Hegel), 61
Flaubert, G., 97
Fox, Charles, 17
Francia,
  aristocracia, 23, 73, 116
  autoridad en, 40, 60-62
  conservadurismo, 13, 40, 120, 123, 138
  Revolución, 13-26, 33-4, 36, 40, 50, 73-5, 83, 86, 116-8, 148
freudianismo, 51, 106, 141
Friedman, Milton, 138
Fuller, J. F. C., 70
Fundación Ford, 138
futurismo, 35-6, 152

gastos de defensa, 144-5, 148
Gaulle, Charles de, 9
Gemeinschaft, 115
Genius or American Politics, The (Boorstin), 137
Gesellschaft, 115
Gierke, Otto von, 40, 58, 115, 121
Glazer, Nathan, 142
gnosticismo, 51, 53
gobierno, 117
  véase también autoridad
  autoridad, 59-68
  democracia y, 67-9, 71
  iglesia y, 102-4, 107
  indirecto (USA), 62-4
  derechos individuales y, 40-1, 61, 65
  poderes, 59-61, 65-8, 70-2, 101, 103, 146-7

véase bienestar
God and Man at Yale (Buckley), 137
Goldwater, Barry, 95, 135, 144
Graham, Billy, 139
Grammar of Assent (Newman), 52
gremios, 14, 23-4, 40, 57, 115, 119
Grenville, Lord, 57
grupos sociales intermedios, 39-41, 58, 74-5, 115, 120, 150
guerra, 69-70, 145-6, 149

Haberler, G., 138
Halévy, E., 80
Haller, K. L. von, 14, 36, 44, 61, 100
Hallowell, John, 137
Hamilton, Alexander, 14, 64-5
Harcourt, sir William, 151
Harrington, Michael, 141
Hastings, lord, 57, 102
Hayek, Friedrich von, 79, 137-8
hedonismo, 33, 76
Hegel, G. W. F., 14, 36, 58, 61-2, 75, 100, 114, 124
Helvétius, C. A., 44
Henry VIII, 84
Himmelfarb, G., 137
historia,
  cíclica, 91-2, 130
  rol,34-5, 41-9, 58, 114, 127-31
  véase también feudalismo; tradicionalismo
Hobbes, Thomas, 14, 42
Hoover Institution, 138
Hoover, Herbert, 135, 146
humanismo, 51, 67, 118
humanitarismo, 109
Hume, David, 44
Huntington, Samuel, 142
Hutton, James, 44
Huxley, T. H., 125

Idea of a Christian Society (Eliot), 107
Ideas Have Consequences (Weaver), 137
ideología política, 7-12
iglesia, 14-5, 40, 118
  véase también religión
igualdad, libertad y, 72-82
igualitarismo, 36, 71, 80
Ilustración, 15-6, 33, 42-3, 50-2, 58, 122, 127
imperialismo, 55, 69
India, 18, 57, 102, 114-5
individualismo, 15, 24, 66, 76
  derecho natural, 15, 41, 67, 83, 109-10, 112, 116
  estatus y, 27, 96, 112, 150
industrialismo, 131
Inge, W. A., 126
Ingersoll, Robert, 105-106
Inglaterra,
  aristocracia, 9, 16, 28, 30, 80
  conservadurismo, 13-7, 133-4, 136, 138, 145
  Guerra Civil, 20-1, 31, 46, 148
  religión, 30-4, 99-101, 104-5, 107-8
  Revolución Industrial, 26-32
intelectuales, 50-1, 112, 116-9, 123
Intercollegiate Review, The (publicación), 138
Irlanda, 18, 57, 114
Is Life Worth Living? (Mallock), 128
Italia, 51, 67, 77, 118-9

jacobinos, 37
  ataque de Burke, 16, 18, 21-3, 25-6, 56, 73, 75, 83, 116
  filosofías, 46, 74-5, 83, 86, 92
  religión de, 21-5, 31, 34, 99-100, 102, 148
James, Willam, 53-4

Johnson, Samuel, 16
Jouvenel, Bertrand de, 81, 138
«Joven Inglaterra», 89
judaísmo, 78, 105

Kennedy, John F., 145-6
Kenner, Hugh, 138
Keynes, John Maynard, 62
Kierkegaard, S., 71
Kirk, R., 97, 137, 140
Kirkpatrick, Jeane, 143
Knopf, 139
Kristol, Irving, 140, 145
Kropotkin, Prince Peter, 75, 120

L'Ancien Régime et la Révolution (Tocqueville), 20, 117-8, 139
La Cultura del Renacimiento en Italia, 66-7, 118, 128-9 (Burckhardt),
La decadencia de Occidente (Spengler), 130
La democracia en América (Tocqueville),
La Revolución de las masas (Ortega y Gasset), 71
laissez-faire, 60, 86, 135
Lamartine, Alphonse de, 86
Lamennais, H. F. de, 91, 97, 104, 120-1
Landon, 135
Laski, H., 40, 121, 142
Lasky, Melvin, 142
Le Play, P. G. F., 113-4, 125
Lea, H. C., 121
Leadership and Democrecy (Babbitt), 55
Leavis, F. R., 132
Lecky, W. E. H., 93
Lennin/leninismo, 22, 26
Letters From England (Southey), 96
Ley de pobres, 29
Leyes de reforma, 9, 29, 48, 88, 90
leyes, 80-1, 114
  primogenitura y vinculación de la propiedad, 23, 79, 85
  tribunales, 63, 147
liberalismo, 8-11, 40-1, 75-9, 116, 119, 126-7, 129-32, 133-4, 136-7, 139-45, 149, 151-3
libertad, 56-9, 64-6
  igualdad y, 72-82
Lincoln, Abraham, 9
Lipset, S. M., 142
Literature of Politics, The (Eliot), 10
localismo, 16, 86, 142, 150
localización, 64-6
Locke, John, 14, 42
Lord Acton (Himmelfarb), 137
Ludlow (Colorado), masacre de, 83
Lloyd George, David, 9, 90

Macaulay, T. B., 126
Magna Carta, 64
Maine, Sir Henry, 40, 45, 114-5
Maistre, Joseph de
  religión, 99, 100, 104
  sobre el poder, 61, 66, 74
  tradicionalismo, 13-4, 42, 46-8, 113
Maitland, F. W., 40, 121
Mallock, W. H., 128
Manners, Lord, 88-9
Mannheim, Karl, 42, 127
Marx, Karl, 7, 22, 113, 119-20, 126, 132, 153
marxismo, 106, 120
marxista, socialismo, 41, 51, 96, 153
Maurras, Charles, 97
mayoría moral, 146, 148
Mencken, H. L., 106, 136-7
metodismo, 30
Mill, J. S., 41, 75, 86, 120

Mises, Ludwig von, 138
Modern Age (Publicación), 138
modernidad, 27, 34, 36, 45-6, 58, 116, 125, 127, 131-2, 141, 151, 153
monarquía, 16-7, 23, 29, 69, 73, 91
Moral Foundations of Democracy, The (Hallowell), 137
moralidad, religión y, 32, 99-108, 144
More, Paul Elmer, 82, 106, 136
Morley, John, 36, 49
Morris, William, 122
Moynihan, Daniel P., 142
Muggeridge, Malcolm, 138
mujeres, 76, 85
Mussolini, Benito, 77
Myrdai, Gunnar, 110

nacionalismo, 41, 105-6, 145
nacionalización, 142
Namier, L. B., 92
Napoleón, 104
National Review (Buckley), 137-8
Natural Right and History (Straus), 137
natural, derecho, 50, 83, 111
individualismo y, 15, 41, 67, 83, 109-10, 112, 116
natural, historia, 43-5
naturales, derechos, 15, 33, 40, 50, 56, 57, 67, 83
nazismo, 119
neoconservadurismo, 140-3, 149-151
New Deal, 105, 134, 144, 146
New Science of Politics, The (Voegelin), 137
Newman, J. H., 32-3, 45, 52, 62, 89-90, 100, 132
Niebuhr, H. R., 139
nihilismo, 18, 68, 71, 76
1984 (Orwell),
Nineteen Eighty Four (Orwell), 25
Nisbet, Robert, 138
Nitzsche, F., 71-118
Nock, A. J., 106
North, Lord Frederick, 57
Nueva Izquierda (USA), 140-2
nuevo conservadurismo, 142-3

Oakeshott, M., 43, 54, 107, 138
occidentalismo, 47, 153
Origins of Totalitarianism, The (Arendt), 72
Ortega y Gassett, J., 70-1
Orwell, George, 25, 82
Ostrogorski, Moisey, Y., 28-9

Paine, Tom, 21, 116
Palmer, Robert, 25
pasado, *véase* historia,
«panóptico, idea del», 33, 68
Past and Present (Carlyle), 26
patriarcal, familia, 14, 23, 40, 120, 153
Paul-Boncour, 121
Peel, sir Robert, 17
philosophes, 15, 23, 43, 50-1, 55, 67, 110, 113, 116, 118, 127
Pitt, William, 59
Planck, Max, 49
pluralismo liberal, 41, 119
pluralismo, 61, 68, 75, 121
liberal, 41, 119
poder, 17-8, 74-6
gobierno, 59-61, 65-68, 70-2, 101, 103, 146-7
Podhoretz, Norman, 142
populismo, 63, 135-6, 143-4, 147
prejuicio, razón y, 49-56, 123
presupuesto militar, 144-5, 148
Price, Richard, 21, 116
Priestley, Joseph, 100
principio de coordinación (autoridad), 62
principio de participación (autoridad), 62

progreso, idea de, 112-3, 115, 125-31
véase también modernidad
propiedad corporativa, 83
propiedad de la tierra, 92-94
propiedad, derechos de, 23-4, 30, 40-1, 119, 121, 136
familia y, 78-80, 84-5
protestantismo, 147
Proudhon, P. J., 75, 120, 153
Public Interest, The (publicación), 142
publicaciones, 10, 15, 111, 116-7, 122-4, 137-40
Pufendorf, Samuel von, 42
Pugin, A. W. N., 122
puritanismo, 31, 148

Quest for Community (Nisbet), 138

racionalismo político, 54-6
racionalismo, 15-6, 43-4, 68, 115, 122-3, 139
prejuicio y, 49-56
Randolph, John, 14
Ranke, Leopold von, 43, 45
Rashdall, 121
Reagan, Ronald, 133, 135, 143-4, 146-7, 149
realismo, 110, 112
Rebelión en la granja (Orwell), 82
Reflections on the Revolution in France (Burke), 13-26, 42, 45, 49-50, 57, 60, 66, 83, 86, 95, 99, 127, 140
regionalismo, 64-5, 142
Regnery, Henry, 138
religión, 28, 44, 87-88, 97, 116, 137-9
autenticidad, 147-8
autoridad, 57, 59-61
iglesia (roles), 14-5, 40, 118
Revolución francesa, 20-2, 24-5
moralidad y, 99-108
véase también anglicanismo; catolicismo; dirigentes; protestantismo; puritanismo; wesleyanismo
Renacimiento, 39, 51, 67, 122
Republicano, partido, 134
Reserva Federal, 63, 147
felicific calculus, 33, 68
Revolución bolchevique, 22, 26, 119
Revolución Industrial, 26-32
Road to Serfdom (Hayek), 137
Robespierre, M., 10, 21, 23, 25, 33, 148
Rockefeller, J. D., 83
Rockefeller, Nelson, 99
Romanticismo, 30, 122-3
Roosevelt, Franklin, 106, 136, 143, 145
Röpke, Wilhelm, 138
Rousseau, Jean-Jacques, 14, 16, 22-3, 33, 67-8, 75
concepto de contrato, 23, 42, 57, 73, 102
voluntad general, 23, 51-2, 147
Rusia, 26, 47, 152
Ruskin, John, 122, 132
Russell, Bertrand, 132

Saint-Beuve, Charles, 113
Saint-Just, Antoine, 21-23
Saint-Simon, Claude-Henri, 128
Santayana, G., 136
Savigny, F. K., von, 14, 42, 114
Scott, Walter, 30, 122
Schopenhauer, A., 128
Schumpeter, Joseph, 94-5, 118-9
secularismo, 97
Senior, Nassau, 86
Sheen, Bishop, 139
Simmel, 115
sindicalismo, 40, 75, 119
Smith, Adam, 44, 59-60, 95

Smythe, George, 88
soberanía, 40, 42, 60, 104, 114, 121
soberanía política, 114
social, evolución, 48, 125-6, 129-30
social, progreso/estructuras, 112-3
socialdemocracia, 94, 97, 109, 131, 136, 142-3, 145
sociales, estética, 112-3
socialismo, 10-1, 41, 81, 90-1, 94-8, 109, 119-21, 131, 136, 141, 143, 151-3
  marxista, 41, 51, 96, 153
socialismo gremial, 40, 120
sociedad (tipos y roles),
sociedad de masas, 54, 58, 70-2, 131
  igualdad en, 76-78, 82
sociedad orgánica, 115, 122-3
sociología, 111, 113-6, 118-9
Southey, 14, 27, 96, 100
Souvenirs (Tocqueville), 82, 86, 117
Spencer, Herbert, 113, 126
Spender, Stephen, 142
Spengler, Oswald, 130, 131
Staël, Madame de, 123-4
Stalin, Josef, 90
Stark, Freya, 138
Stewart Dugald, 44
Straus, Leo, 137
subordinación (autoridad, principio de, 62

Taft, Robert, 135
Taft, William Howard, 135
Taine, 69, 75, 118
Thatcher, Margaret, 133, 143
Theory of Moral Sentiments (Smith), 60
Theory of Power (Bonald), 60, 104
Theory of the Political and Social Sciences (Haller), 61
Thompson, James, 45
Thoughts and Details on Scarcity (Burke), 59-60, 86
Tillich, Paul, 139
Tocqueville, A. de, 41, 52, 74, 85-6, 104-6, 120
  Revolución francesa, 13, 19-22, 75, 117-8, 128-9, 139
  sobre la democracia, 58, 65, 68-9, 71, 76, 82, 86, 132, 139, 145
Toennies, 114-5
totalitarismo, 71-2, 77, 91
tradición (rol de las), 41-9
tradicionalismo, 13-8, 46, 113, 115, 124
Tribunal Supremo, 147
tribunales, 63, 147
Triling, Lionel, 117, 137
Trotsky, Leon, 22
Trumen, Harry, 145

Unión Soviética, 81, 90, 142
universidades (USA), 138-41
utilitarismo, 33, 36, 41, 45, 52, 67, 109, 112, 114

Vico, G., 50
vida, propiedad y (valores), 82-99
Viereck, Peter, 137
Vinogradov, 40, 121
Voegelin, 43, 51, 137
Vogué, 46
Voltaire, 15, 52, 114

Wealth of Nations (Smith), 44, 59-60
Weaver, Richard, 98, 137
Weber, Max, 114-5, 118
Wellington, duque de, 90
Wesley, Charles, 32
Wesley, John, 30-2
Wesleyanismo, 30-2, 100, 107
Whig, partido, 14, 16-7, 35, 103
Who's to Blame (Newman), 89
Wilson, J. Q., 142
Wilson, Woodrow, 136, 145
Zeitgeist, 123

Índice

Prefacio 7
1. Las fuentes del conservadurismo 13
2. Los dogmas conservadores 39
3. Algunas consecuencias del conservadurismo ... 109
4. Las perspectivas del conservadurismo 133
Nota bibliográfica 155
Índice analítico 159

Ultimos títulos publicados

1534 Iris M. Zavala:
El bolero. Historia de un amor

1535 Maguelonne Toussaint-Samat:
Historia natural y moral de los alimentos
7. El azúcar, el chocolate, el café y el té

1536 Tommaso Campanella:
La política

1537 E. M. Dostoyevski:
Apuntes del subsuelo

1538 Bernard Pellequer:
Guía del cielo

1539 Michael Eckert y Helmut Schubert:
Cristales, electrones, transistores

1540 Fernando Vallespín (ed.):
Historia de la teoría política, 3

1541 Juan Valera
La ilusiones del doctor Faustino

1542 R. M. Hare:
Platón

1543 Eduardo Battaner:
Planetas

1544 Maguelonne Toussaint-Samat:
Historia natural y moral de los alimentos
8. Las frutas y las verduras

1545 Medardo Fraile:
Cuentos completos

1546 Aileen Serrano y M.ª Carmen Arce:
ABC de las tragedias domésticas

1547 Cicerón:
Discursos cesarianos

1548 Mariano Mataix:
Ludopatía matemática

1549 Martin Gardner:
El ahorcamiento inesperado

1550 Manuel Lucena:
Simón Bolívar

1551 Bertolt Brecht
Narrativa completa, 4
La novela de los tuis

1552, 1553 San Juan de la Cruz:
Obra completa
Edición de Luce López-Baralt y Eulogio Pacho

1554 Ken Richardson:
Para comprender la psicología

1555 Martin Rady:
Carlos V

1556 Carlos Garcia del Cerro y Manuel Arroyo:
101 quesos magistrales

1557 Royston M. Roberts:
Serendipia
Descubrimientos accidentales en la ciencia

1558 David J. Melling:
Introducción a Platón

1559 Maguelonne Toussaint-Samat:
Historia natural y moral de los alimentos
9. Las conservas, los congelados y la dietética

1560 Leon Edel:
Bloomsbury
Una guarida de leones

1561 John Gribbin:
El agujero del cielo

1562 François Rabelais:
Gargantúa

1563 Dionisio de Halicarnaso:
Tres ensayos de crítica literaria

1564 Jennifer J. Ashcroft y J. Barrie Ashcroft:
Cómo adelgazar y mantenerse delgado

1565 Elie Faure:
Historia del arte, 5

1566 Francisco Páez de la Cadena:
El libro del bonsai

1567 Ramiro A. Calle:
El libro de la relajación, la respiración y el estiramiento

1568 Rubén Darío:
Prosas profanas

1569 Bertolt Brecht:
Teatro completo, 5

1570 Emrys Jones:
Metrópolis

1571 Daniel Tapia:
Historia del toreo, 1

1572, 1573 Carlos Abellá:
Historia del toreo, 2 y 3

1574 Ramón Casilda Béjar:
Sistema financiero español

1575 Augusto M. Torres:
El cine norteamericano en 120 películas

1576 Fernando Vallespín (ed.):
Historia de la teoría política, 4

1577 Camilo José Cela:
La colmena

1578 Patricia Highsmith:
Pequeños cuentos misóginos

1579 Ignacio H. de la Mota
El libro del plátano

1580 Carlos García Gual:
Introducción a la mitología griega

1581 George Berkeley:
Tratado sobre los principios del conocimiento humano

1582 Mária Alemany:
Obesidad y nutrición

1583 M.ª del Carmen Zarzalejos:
El libro de la cocina iberoamericana

1584 Immanuel Kant:
Opúsculos de filosofía natural

1585, 1586 Antología crítica del cuento hispanoamericano del siglo XX, 1, 2
Selección de José Miguel Oviedo

1587 Zygmunt Bauman:
Libertad

1588, 1589 Juan García Hortelano:
Cuentos completos, 1, 2

1590 Juan Carlos Sanz:
El libro del color

1591 Michael Argyle:
La psicología de la felicidad

1592 Leonardo Sciascia:
A cada cual lo suyo

1593 Ramón Llul:
Libro de la Orden de Caballería

1594 John Lenihan:
Las migajas de la creación

1595, 1596 Tito Livio:
Historia de Roma, 1, 2

1597 Anthony Arblaster:
Democracia

1598 Enrique Cornelo Agrippa:
Filosofía oculta
Magia Natural

1599 G. W. Leibniz:
Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano

1600 Ulla Folsing:
Mujeres Premios Nobel

1601 Nicholas Humphrey:
La mirada interior

1602 Chris Cook:
Diccionario de términos históricos

1603 John A. Hall, G. John Ikenberry:
El estado

1604 Apolodoro:
Biblioteca mitológica

1605 Pilar Llamas:
Decoración con flores secas

1606 Patricia Highsmith:
El temblor de la falsificación

1607 Giovanni Boccaccio:
Vida de Dante

1608 Inmanculada Tejera:
El libro del pan

1609 Yevgeni Zamyatin:
Nosotros

1610 Frans de Wall:
La política de los chimpancés

1611 Apiano:
Sobre Iberia y Aníbal

1612 Oppenhaimer:
Calor letal

1613 Abelardo y Eloísa:
Cartas

1614 Bertolt Brecht:
Narrativa completa, 5

1615 Emile Durkheim:
Las formas elementales de la vida religiosa

1616 Celine Vence:
El libro de la barbacoa

1617 Aristóteles:
Parva naturalia

1618 César Vidal:
Diccionario de las tres religiones

1619 Chretien de Troyes:
Cliges

1620 José Martí:
Crónicas

1621 René de Costa:
La cocina varonil

1622 Maneton:
Historia de Egipto

1623 Luis San Valentín:
La cocina de los monjes

1624 Pedro Salinas:
Poesías completas, 5

1625 Agustín Remesal:
Un banquete para los dioses

1626 Ross Macdonald:
El blanco en movimiento

1627 María del Carmen Zarzalejos:
La cocina del Camino de Santiago

1628 Esperanza Guisán:
Ética sin religión

1629 Fernando Vallespín (ed.):
Historia de la Teoría Política, 5

1630 Inés Ortega:
Trucos y consejos de cocina

1631 Patricia Highsmith:
El diario de Edith

1632 Graziela Bajraj:
Utensilios de cocina

1633 Virginia Woolf:
Al Faro

1634 Miguel Aguilar:
El libro de las grasas

1635 César Vidal Manzanares:
Diccionario histórico del antiguo Egipto

1636 Marco Denevi:
Rosaura a las diez

1637 Ignacio de la Mota:
La nueva cocina canaria

1638 Karl Jaspers:
Cifras de la trascendencia

1639 Plinio el Viejo:
Lapidario

1640 Antonio F. Rañada:
Física básica, 1

1641 Ludwig Feurbach:
Pensamientos sobre muerte e inmortalidad

1642 Miguel Salas Parrilla:
Cómo aprobar oposiciones

1643 Augusto M. Torres:
Videoteca básica de cine

1644 Pierre Kohler:
Historia de nuestro planeta

1645 Amin Maalouf:
Samarcanda

1646 Michel S. Gazzaniga:
El cerebro social

1647 Stanisław Lem:
Retorno de las estrellas

1648 Juan Pedro Yegros:
La cocina familiar

1649 David Hume:
Investigación sobre los principios de la moral

1650 William Beckford:
Vathek

1651 Ross Macdonald:
El coche fúnebre pintado a rayas

1652 Cornelio Tácito:
Anales

1653 Katherine Mansfield:
Preludio y otros relatos

1654 Eduardo Galeano:
Amares

1655 Jean Heidmann:
La vida en el universo

1656 Joseph Conrad:
El agente secreto

1657 Gerard Durrell:
La selva borracha

1658 Boris Vian:
La espuma de los días

1659 John Gray:
Liberalismo

1660 Diccionario de la Lengua

1661 Bertolt Brecht:
Narrativa completa, 6

1662 Claude Kordon:
El lenguaje de las células

1663 Alphons Silbermann:
Guía de Mahler

1664 Robert L. Stevenson:
Virginibus puerisque y otros ensayos

1665 Adam Smith:
La riqueza de las naciones

1666 Fernando García de Cortázar y José Manuel Vesga González: Breve Historia de España

1667 Pascal Tassy: El mensaje de los fósiles

1668 Roberto Arlt: El criador de gorilas *Un viaje terrible*

1669 Chris Horrie y Peter Chippindale: ¿Qué es el Islam?

1670 Bertolt Brecht: Narrativa completa *7. Diálogos de refugiados*

1671 José Antonio del Moral: Cómo ver una corrida de toros

1672 Jenny Teichman y Katherine C. Evans: Filosofía: Una guía de principiantes

1673 Bernard Crick: Socialismo

1674 S. Abraham y D. Llewellyn-Jones: Anorexia y bulimia

1675 Escuela Bíblica de Jerusalén: Biblia de Jerusalén

1676 Jean Carpentier y François Lebrun: Breve Historia de Europa

1677 Luis Chiozza: ¿Por qué enfermamos?

1678 Beatriz Imízcoz y Antoinette Barchman: Invitados a la mesa

1679 Virginia Woolf: La señora Dalloway

1680 Maguelonne Toussaint-Samat: Historia técnica y moral del vestido, 1

1681 Maguelonne Toussaint-Samat: Historia técnica y moral del vestido, 2

1682 Maguelonne Toussaint-Samat: Historia técnica y moral del vestido, 3

1683 Tibulo: Elegías

1684 José María Moreiro: Historia, cultura y memoria del arte de torear

1685 Bertolt Brecht: Teatro completo, 6

1686 Ovidio: Heroidas

1687 Michael J. A. Howe: Fragmentos de genio

1688 María de Francia: Lais

1689 Anton Chejov: El violín de Rothschild y otros relatos

1690 Pilar Fernández Uriel y Ana M.ª Vázquez Hoys: Diccionario del Mundo Antiguo *Próximo Oriente, Egipto, Grecia y Roma*

1691 José María Caparrós: 100 grandes directores de cine

1692 James W. Pennebaker: El arte de confiar en los demás

1693 Ángel Crespo: Antología poética

1694 Jordi Pérez: Chicos al fogón

1695 Joseph Conrad: Azar

1696 F. Mora y A. Sanguinetti: Diccionario de neurociencias

1697 Gerald Durrell: Filetes de lenguado

1698 Hermann y Leo Schneider: Diccionario de la ciencia para todos

1699 Caty Juan del Corral: Recetas con ángel

1700 Augusto M. Torres: El cine italiano en 100 películas

1701 Jeremy Bernstein: Quarks, chifladas y el cosmos

1702 Amin Maalouf: Los jardines de luz

1703 John Gribbin: En el principio...

1704 Francisco J. Alonso: Vida y caza de la perdiz

1705 César Vidal: La sabiduría del Antiguo Egipto

1706 Gerald Durrell: Un zoológico en mi azotea

1707 Alicia Olmo: El libro blanco de la belleza

1708 Simon Levay:
El cerebro sexual

1709 Carlos Mellizo:
La vida privada de John Stuart Mill

1710 Don Juan Manuel:
El Conde Lucanor

1711 Atilano Dominguez:
Biografías de Spinoza

1712 Carlos García Gual:
El zorro y el cuervo

1713 Fernando Vallespín (ed.):
Historia de la Teoría Política, 6

1714 Carlo M. Cipolla:
Tres historias extravagantes

1715 Francisco Narbona:
Juan Belmonte

1716 W. G. Beasley:
Historia contemporánea de Japón

1717 R. L. Stevenson:
El Weir de Hermiston

1718 Igone Marrodán:
Cocina sencilla para tiempos complicados

1719 Horace Walpole:
Cuentos jeroglíficos

1720 Felipe Garrigues:
Abriendo el compás. Un paso adelante en el conocimiento del toreo

1721 Victor Clube y Bill Napier:
El invierno cósmico

1722 José Viñas:
... in corpore sano

1723 Walt Whitman:
Hojas de hierba.
Antología bilingüe

1724 Robert Nisbet:
Conservadurismo

1725, 1726 Miguel de Cervantes:
Novelas ejemplares

3401728

EL CONSERVADURISMO como ideología política surgió tras la Revolución francesa en respuesta a su impacto sobre la sociedad tradicional. Denuncia de aquellos acontecimientos, así como de esa revolución de más amplio alcance que denominamos modernidad, las tesis de Edmund Burke constituyen la base sobre la que se asienta el conservadurismo contemporáneo. Desde Burke, Bonald, de Maistre y Savigny hasta T. S. Eliot, Christopher Dawson, Michael Oakshott, Irving Babbit y Russell Kirk, ROBERT NISBET examina breve y rigurosamente los temas centrales del conservadurismo —historia, tradición, propiedad, autoridad, libertad y religión— y dirige sus críticas tanto al colectivismo como al individualismo radical. Finalmente, aborda la crisis del conservadurismo, que estaría causada en buena medida por su adopción en la escena política de principios del liberalismo económico y del Estado del bienestar. En esta misma colección: «Libertad» (LB 1587), de Zygmunt Bauman; «Democracia» (LB 1597), de Anthony Arblaster; «El Estado» (LB 1603), de John A. Hall y G. John Ikenberry; «Liberalismo» (LB 1659), de John Gray, y «Socialismo» (LB 1673), de Bernard Crick.

Cubierta: Ángel Uriarte

ISBN-84-206-0728-2

9 788420 607283

El libro de bolsillo
Alianza Editorial